PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

JULIO-SEPTIEMBRE
NUM. 27 1951 VOL. 7.
MADRID

SUMARIO

Págs

El determinativo funcional de la voluntad: El "instinctus naturae" y el "imperium rationis", por *Baltasar Pérez Argos, S. J.* 295
La causalidad en los escritos de Max Planck, por *Ramón Puigrefagut, S. J.* 321

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Dos cartas inéditas entre Unamuno y el doctor Torras y Bages. Ambiente ideológico en que se escribieron, por *Juan Roig Gironella, S. J.* 355

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas, p. 454].

I. LIBROS.—*A. Millán Puelles*: El problema del ente ideal.—*O. N. Derisi*: La filosofía del espíritu de B. Croce.—*H. Pfeil*: Fr. Nietzsche und die Religion.—*F. de Urmeneta*: La doctrina psicológica y pedagógica de L. Vives.—*K. Jaspers*: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.—*K. Jaspers*: Die geistige Situation der Zeit (1931).—*G. M. Manser*: Das Wesen des Thomismus.—*G. Barone*: L'Umanesimo filosofico di Pico della Mirandola.—*J. Hirschberger*: Geschichte der Philosophie.—*P. Caba*: ¿Qué es el hombre? Contribución a una antroposofía.—*M. Thiel*: Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit.—*M. Nicolau, I. Salaverri*: Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De S. Scriptura.—*I. de Aldama, S. González, I. Solano*: De Verbo incarnato. De V. M. Virgine. De gratia Christi. De virtutibus infusis.—*J. Zaragüeta*: Filosofía y vida. I: La vida mental (descripción).—*O. A. Ghirardi*: la individualidad del corpúsculo.—*E. Nordenskiöld*: Evolución histórica de las ciencias biológicas.—*G. de Gracia*: Dell'Universo a Dio.—*J. B. Schuster*: Philosophia moralis in usum scholarum.—*Atti del V Convegno di Studi Filosofici Cristiani*: Fondazione della morale.—*A. Guzzo*: La moralità.—*J. Sánchez Villaseñor*: Introducción al pensamiento de J. P. Sartre.—*L. Pareyson*: Fichte.—*R. Martínez del Campo*: Philosophia moralis generalis.—*Th. Uyttenbroeck*: Cursos philosophicus ad usum Seminariorum in Sinis.—*R. Jolivet*: Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre. *R. Jolivet*: Introducción a Kierkegaard 367
II. REVISTAS.—Crítica, metafísica, teología natural 395
III. LITERATURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA. Año 1949. 419

CRÓNICA 445

Libros recibidos 452

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Hellín, S. J.*, de la Facultad de Chamartín (Madrid).—*S. Cuesta, S. J.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de San Cugat (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

Ramón Ceñal, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1951:

España y naciones del convenio postal	69
Para los demás países	90
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

EL DETERMINATIVO FUNCIONAL DE LA VOLUNTAD:

EL "INSTINCTUS NATURAE" Y EL "IMPERIUM RATIONIS"

AVERIGUAR la ley que regula el movimiento activo de nuestra voluntad es, ante todo, averiguar cómo pasa del estado de reposo al de actividad, o sea cuál es el determinativo funcional de nuestra voluntad.

De las dos únicas piezas que componen el mecanismo volitivo, una, la facultad, por su espiritualidad, es constante; la otra, el objeto, es variable. Si alguna variación se pudiera atribuir a la facultad, como sería la adquisición de hábitos, sería una variación que, por referirse al acto primero de la facultad, no modificaría substancialmente los datos de nuestro problema; aparte de que, probablemente, el hábito es una variable objetiva.

Siendo, pues, el objeto el elemento variable sin el cual es imposible el movimiento activo de la voluntad, y a su presencia y debido al atractivo que ejerce en la voluntad ésta abandona el estado de reposo para tender hacia él, parece lógico concluir que el determinativo funcional de la actividad volitiva es el objeto, convenientemente adaptado y presentado por el entendimiento a la voluntad.

Sin embargo, esta conclusión no es verdadera, y los autores convienen en afirmar con Santo Tomás que el objeto como tal no determina la voluntad "quoad exercitium" (q. 9, a. 1).

Y la razón es clara. El objeto y la facultad volitiva son dos causas simultáneamente concurrentes a la producción de un mismo efecto: una en el orden de la finalidad y otra en el de la eficiencia. De tal manera es simultánea esta concurrencia, que la causalidad moral o metafórica con que el fin u objeto de la voluntad provoca y concurre a la volición es, en realidad, la misma causalidad eficiente con que la voluntad produce esa volición. El fin precisamente está en acto segundo cuando la voluntad está también en acto segundo, ni antes ni después. Luego la misma formalidad es causalidad eficiente y causalidad final. Causalidad eficiente en cuanto es producción por parte de la voluntad y causalidad final en cuanto es atracción por parte del objeto.

Ahora bien; en una concurrencia causal de este tipo, el elemento va-

riable pudiera muy bien considerarse como el determinativo funcional de la operación. Y esto sucedería, en efecto, con el objeto de la voluntad si no ocurriese lo siguiente.

Para que en una concurrencia de causas se produzca un efecto dado y de una manera necesaria basta y sobra con que esas causas completen entre sí, de una manera *exclusiva* y absoluta, la razón suficiente de dicho efecto; supuesto, desde luego, que se verifiquen también las demás condiciones requeridas para la operación, como es la indistancia entre causas y efectos.

Ahora bien; cualquier objeto bueno que se presente a la voluntad no completa de una manera absoluta y *exclusiva* la razón suficiente del acto de amor; puesto que igualmente puede ser razón del acto de aversión o de la indiferencia de la voluntad respecto de él mismo, al ser presentado en un juicio indiferente. Por consiguiente, dado el objeto no se producirá necesariamente el acto de amor. Es decir, que el objeto no es el determinativo de la voluntad (DM. 19, s. 8, nn. 12, 15).

Es tan convincente este raciocinio, de una o de otra manera expuesto, que él constituye la fundamentación *a priori* de la existencia del libre albedrío en el hombre (I^a, II^{ae}, q. 10, a. 2).

Los teólogos exceptúan de esta regla general un solo caso, que, por lo demás, confirma nuestro raciocinio. Es el caso de la visión beatífica.

En efecto, en la visión beatífica, por presentarse el objeto absoluta y adecuadamente bueno, es decir, por completar de una manera *exclusiva* y totalitaria la razón suficiente del acto de amor, determina necesariamente la voluntad al ejercicio del amor.

En todos los demás casos, aun tratándose del bien infinito, pero analógicamente conocido, el objeto no determina la voluntad "quoad exercitium", por la razón dicha, a saber, por ser presentado en un juicio indiferente.

No siendo, pues, el objeto el determinativo funcional de la voluntad, ¿cómo pasa ésta del estado de reposo al de movimiento?

Santo Tomás, al plantearse esta cuestión en la I^a, II^{ae}, distingue con acierto dos momentos o fases en el mecanismo volitivo: la volición del fin y la volición de "ea quae sunt ad finem", como es la elección de los medios. Y dice que el determinativo funcional de este segundo acto es la misma voluntad, en cuanto actuada por el primer acto o intención del fin. "Voluntas per hoc quoad vult finem movet se ipsam ad volendum ea quae sunt ad finem" (q. 9, a. 3c.). "In quantum vult finem reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem ut sc. actu ea velit" (ibid., ad 1).

Y la razón que trae allí Santo Tomás, y repiten sus comentadores, para probar que la voluntad actuada por la intención del fin, de sí misma se determina a la elección de los medios, es cierta analogía con el entendimiento. El entendimiento, conociendo los principios, por sí mismo, se mueve al conocimiento de la conclusión. De la misma manera "voluntas per hoc quod vult finem reducit se ad volendum ea quae sunt ad finem".

Esta solución de que la voluntad se mueve a sí misma pudiera sorprender a quien de alguna manera conozca los fundamentos filosóficos de la dinámica aristotélico-tomista. ¿Cómo puede, en efecto, la voluntad moverse a sí misma, si "omne quod movetur ab alio movetur"? Porque la voluntad, por muy actuada que esté—según se dice—por la intención del fin, o contiene formalmente el acto de elección o no lo contiene. Si lo contiene, no sólo es inútil, sino imposible que se mueva pasivamente a él. Y si no lo contiene, es también imposible que activamente se mueva a sí misma. Tal es exactamente el argumento con que se defiende y explica el principio del "omne quod movetur ab alio movetur".

No podía pasar inadvertida al tomismo esta dificultad, y ya el mismo Santo Tomás intenta resolverla con una solución que más tarde recoge entre otros Billuart. Dice que la voluntad "non secundum idem est in actu et in potentia". Está en acto respecto del fin y en potencia respecto de la elección. Por consiguiente, queda resuelto el primer miembro de nuestro dilema: la voluntad puede pasivamente moverse a la elección, puesto que está en potencia formal respecto de ella. Pero no resuelve el segundo miembro del dilema, porque ningún ser puede mover activamente a otro si no está en acto—"unumquodque movetur in quantum est in actu"—y la voluntad no está en acto formal de elección; a no ser que se admita—como parece sobrentender esta solución de Santo Tomás—que basta el acto virtual para poder mover activamente a otro.

Así parece entenderlo D. Báñez:

"Actus voluntatis, sc. electio mediorum est motus secundi generis qui est actus; et ita voluntas potest se ipsam reducere in istum actum; et quatenus intendit finem constituitur in actu primo et virtuali quo se reducere potest in actualem et formalem electionem, quia sicut finis est ratio mediorum, ita intentio finis continet virtualiter electionem mediorum" (I, II, q. 9, a. 4, ed. 1942, p. 269).

Esta misma solución la subscribiría también B. de Medina, pues no tiene inconveniente en admitir en el comentario a este mismo artículo la tan debatida distinción entre el acto virtual y el formal de la voluntad. Dice así:

"Ad hoc argumentum dicendum est quod licet voluntas sit in potentia formali ad primam volitionem, i. e. actualiter careat illa, est tamen in actu virtualiter" (I, II, q. 9, a. 4, (1588), p. 136).

Medina, sin embargo, propone expresamente otra solución que, por lo singular, vamos a leer:

"Numquam dixisse Aristotelem quod omne quod movetur *ab alio* movetur, sed tantum docuit quod omne quod movetur *ab aliquo* movetur... vel dicat theologus quod voluntas in electione mediorum movetur ab alio, movetur etiam a volitione finis, voluntas enim existentens in actu per volitionem finis movet se ad eligendum ea quae ordinantur ad finem" (ib., p. 136 aD).

Esta última solución es la de Santo Tomás que, bien considerada, como hemos dicho, se reduce a admitir el acto virtual.

Billuart apunta, además, una nueva solución que ha tenido bastante resonancia en el tomismo posterior y que, sin embargo, nos parece contradictoria; o, si se quiere, quita todo su valor metafísico al principio del movimiento.

Al proponerse la dificultad "omne quod movetur ab alio movetur; ergo voluntas non movetur a seipsa", responde negando la consecuencia "quia stant simul se movere et ab alio moveri": que es conceder simplemente que algo se puede mover a sí mismo; y, por consiguiente, que es falso metafísicamente el principio aristotélico del movimiento; es decir, se puede concebir sin contradicción ninguna, aunque sea de una manera precisiva, que "aliquid quod movetur, movetur a seipso".

Santo Tomás da una segunda razón muy importante, que Billuart destaca en primer plano para probar esta autodeterminación de la voluntad en la elección: y es que, de lo contrario, no habría libertad: "quia voluntas domina est sui actus et in ipsa est velle et non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum; ergo ipsa movet seipsam" (9, 3 Contra).

Es la misma razón que usará Báñez para refutar la singular sentencia de Medina acerca del primer imperio del entendimiento (I, II, q. 9, a. 1, página 256, n. 26).

Como se ve si el determinativo funcional de la segunda fase del movimiento volitivo es la intención del fin, resulta que en este engranaje la primera fase es la más importante y la que en última instancia nos interesa estudiar, por depender de ella todo el funcionamiento posterior.

¿Cómo se provoca, pues, esta primera fase? ¿Cuál es el determinativo funcional de la primera volición?

Santo Tomás y toda la escuela tomista responden sin titubear que ese determinativo es Dios, como se deduce claramente del principio clásico del movimiento.

Así exponen, por ejemplo, esta argumentación Billuart (2, p. 268) y Gonet (III, p. 606), entre otros:

"In tantum aliquid movet in quantum est in actu; *atqui* voluntas respectu primae volitionis simpliciter non est in actu, alias non foret prima volitio; *ergo* non se movet quoad exercitium, sed movetur a Deo."

Juan de Santo Tomás insiste en la misma solución, pero presenta una particularidad, y es que no se apoya tan inmediatamente en el principio del "omne quod movetur ab alio movetur", sino más bien en las razones que son clásicas en el tomismo para defender la premoción física.

"Deducitur autem ratio huius motionis effectivae et applicativae Dei circa nostram voluntatem, tum propter indigentiam talis applicationis ad primum actum elicitum a voluntate; tum propter eius indifferentiam et indeterminationem ad operandum hic et nunc." (Curs. th. I, II, d. 5, a. 4, n. 34, p. 249.)

Muchos intérpretes de Santo Tomás suelen enfocar el problema más desde un punto de vista psicológico-moral que desde un punto de vista metafísico, como acabamos de hacer. A esto da pie la letra misma del texto de la *Summa*. Entienden por "moverse a sí misma" que la voluntad obre deliberadamente, y en virtud de un acto precedente por sí misma se aplica o mueve a la elección de una manera refleja y consciente (Medina, l. c., p. 137 Ad sextum; Gonet, l. c., p. 605 XIII).

"Voluntas dicitur agere simpliciter quando volitionem elicit; dicitur se movere proprie, quando ex uno actu procedit in alium" (Billuart, l. c., p. 268).

Quae sit applicatio activa qua voluntas se applicat ad volitionem obiecti et veluti quadam reflexione supra se ipsam vult se velle" (Báñez, p. 270).

Planteado así el problema, es tan evidente la solución en su parte negativa, a saber, que la voluntad no puede moverse a sí misma en la primera volición, que resultaría ridículo discutirla y aun plantearla. Lo que interesa es, pues, la solución positiva al problema, cual sea, aun desde ese punto de vista psicológico, el determinativo funcional del primer acto volitivo. Y la respuesta, naturalmente, es la misma: Dios.

Pero no es ésta exactamente la palabra que emplea Santo Tomás, y es importante registrarla. Dice así:

"Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capite Ethicae Eudomicae" (q. 9, a. 4 c.).

Y en la q. 17, a. 5 ad 3:

"Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione [i. e. ex imperio] non est; sed ex instinctu naturae aut superioris causae, ut supra dictum est."

Este "*instinctus naturae aut superioris causae*" ha dado lugar, por lo ambiguo de la expresión, a diferentes interpretaciones entre los discípulos del Santo Doctor. Porque, ¿qué es ese "instinctus naturae aut superioris causae" así, en esta forma disyuntiva? ¿Es un concurso inmediato o mediato de Dios? ¿Es la inclinación o apetito innato de la voluntad que Dios le comunica al crearla, como el generante comunica a los cuerpos la tendencia gravitatoria, mediante la cual los mueve hacia la tierra? ¿O es más bien un concurso inmediato, una moción con la que inmediatamente Dios empuja y pone en actividad la voluntad humana?

La primera opinión que interpreta el "instinctus naturae", como el apetito natural o innato de la voluntad, cuenta en el tomismo con muy relevantes autoridades a su favor. Tales como Cayetano, el Ferrariense (C. G., III, c. 89), Báñez y el mismo Medina, entre otros. Báñez expone así con toda claridad esta opinión:

"Ante primam ultimi finis volitionem [voluntas] est in pura potentia atque adeo eget aliquo extrinseco motore a quo moveatur et constituatur in actu. Hic autem extrinsecus motor est Deus, prout est Auctor naturae voluntatis, movens illam et applicans ad primam ultimi finis volitionem, mediante inclinatione naturali ipsius voluntatis; quemadmodum auctor naturae lapidis illum determinat et applicat ad motum deorsum mediante gravitate naturali lapidis" (p. 271, n. 7).

Otros, sin embargo, y de gran autoridad también en el tomismo posterior, como Juan de Santo Tomás (I, c., n. 38, p. 262), Gonet (p. 606, XXIII), Billuart (p. 268), prefieren la segunda interpretación, y entienden este "instinctus naturae" como un concurso inmediato y previo de Dios en la misma voluntad. Esta moción previa sería, a la manera del "imperium rationis", un conocimiento práctico y eficaz que determinaría infaliblemente la voluntad al ejercicio de su operación. Se distinguiría del imperio en que éste debe su eficacia a un acto precedente de la voluntad, mientras que el instinto derivaría toda su eficiencia del mismo autor de la naturaleza. Dice así brevemente Gonet:

"Sicut voluntas se applicat ad ea quae sunt ad finem ex vi actualis illius et practicae cognitionis, quam vocamus imperium; ita applicatur a Deo ad primam intentionem finis, mediante aliqua cognitione practica et actuali, ab ipso specialiter causata, quae Instinctus appellatur, et quae supplet vices imperii, ut colligitur ex D. Thoma infra q. 17, a. 5 ad 3".

Esta diversidad en la interpretación del "instinctus naturae" con que, según Santo Tomás, Dios determina el primer movimiento de la voluntad humana, puede tener consecuencias de cierta trascendencia para el sistema tomista del dinamismo volitivo.

Porque, en efecto, si la segunda interpretación es cierta y ese instinto no es más que un concurso inmediato y previo con que Dios aplica y pone en ejercicio a la voluntad, ¿qué lugar queda para la premoción física en la voluntad, siendo además idénticas las razones que se invocan para este concurso inmediato y previo que es el *instintus naturae*, y las que se traen para probar la necesidad de la premoción física? (cfr. Juan de Santo Tomás, I. c., n. 34).

Responden a esta dificultad dichos autores diciendo que el "instinctus naturae" es una moción especial que viene a completar la impotencia de la facultad o acto primero; mientras que la premoción física sirve, por el contrario, para reducir la facultad del acto primero al acto segundo.

"Dupliciter ergo Deus movet et applicat voluntatem ad agendum: primo, motione quadam et applicatione generali, qua omnes causas secundas movet ad agendum et *reducit de actu primo ad secundum;* secundo, motione quadam et applicatione speciali, qua ut motor ac provisor specialis *supplet defectum et impotentiam* alicuius causae secundae. Primo modo applicat et movet voluntatem ad electionem et alios actus qui versantur circa ea quae sunt ad finem; secundo autem modo solum eam applicat ad primam volitionem, quia respectu illius dumtaxat voluntas non est in actu in ratione principii applicativi. Unde Deus facit respectu primae volitionis quod facit voluntas mediante intentione finis respectu electionis mediorum" (Gonet, p. 608 XXX; Billiuart, página 268).

Creemos que esta solución no satisface. Pues, como acabamos de leer en Gonet, el "instintus naturae" viene a ser, respecto de la primera volición, lo que la intención del fin respecto de la elección de los medios. Ahora bien: según Santo Tomás, la intención del fin no es sólo un complemento del acto primero de la voluntad, sino lo que reduce a ésta del acto primero al acto segundo de elección: "voluntas per hoc quod vult finem movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem" (q. 9, a. 3). Y "voluntas in quantum vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut sc. *actu ea velit*" (Non: actu possit!) (ib., ad 3). Luego lo mismo habrá que decir del instinto, que reduce la voluntad al ejercicio actual de la volición del fin: "ut actu eum velit". Y siendo esto así, ¿qué tiene ya que hacer la premoción física ni en la elección de los medios ni en la primera volición del fin?

En todo caso, resultaría una concepción demasiado mezquina y pobre de nuestra voluntad—inferior en esto a cualquier otra causa crea-

da—que Dios la haya hecho tan imperfecta que para producir su primera volición necesite "toties quoties", que Dios la complemente con una moción especial transeúnte; y una vez conseguido así plenamente su acto primero, venga después Dios con otra nueva moción—la premoción física—a reducirla al acto segundo. Mucho más sencillo sería que ese instinto no fuese una añadidura pasajera, sino innata, su mismo apetito innato. Al menos no comprendemos qué razones puede haber para complicar así el mecanismo volitivo.

Por eso, no tratándose más que de una mera cuestión de hermenéutica tomista, nos parece más verosímil y más auténtica la primera interpretación que identifica el "instinctus naturae" con el apetito innato de la voluntad.

Pero esta segunda interpretación que pone el "instinctus naturae" en un concurso mediato ha llevado a algunos, aunque por diverso camino, a la misma conclusión, a saber: que Santo Tomás de tal manera explica la actividad volitiva que no necesita para nada de la premoción física, para él, por consiguiente, desconocida. Le basta con este concurso mediato. Tal ha sido el P. Stufler en su tan criticada obra *De Deo operante*. En nuestros días ha vuelto a dar actualidad a esta cuestión un reciente libro del P. Martínez del Campo, en que se sostiene la misma tesis de que Santo Tomás no conoció la premoción física. Hay una diferencia: y es que para el P. Martínez del Campo, Santo Tomás no se contenta con un concurso mediato, como decía Stufler, sino que postula necesariamente un concurso inmediato no previo, sino simultáneo.

Creemos que lleva sobrada razón el P. Martínez del Campo al corregir la posición extrema de Stufler. Pero nos parece que tanto el uno como el otro, al intentar demostrar que Santo Tomás no conoció la premoción física, fallan en un supuesto, que mientras no se aclare no se habrá dilucidado la verdadera mente de Santo Tomás sobre la necesidad de la premoción física. Este supuesto es la concepción tomista de la causa activa.

Porque si este concepto es un concepto pasivista, tal como lo defiende el tomismo actual, la necesidad de admitir la premoción física es perentoria. Se habrá destruído o no la libertad, pero la premoción física metafísicamente hay que postularla.

Tal es, a nuestro juicio, el punto clave de divergencia entre el dinamismo aristotélico-tomista y el suareciano, que hace a estos dos sistemas irreductibles entre sí: la concepción pasiva o activa de la causa eficiente.

* * *

Hasta ahora sólo hemos encontrado en el sistema tomista un solo determinativo funcional propiamente dicho de la actividad volitiva: el "*instinctus naturae*". "Primus autem voluntatis actus... ex instinctu naturae aut superioris causae" (17, 5, 3). El segundo determinativo, al que se debe el movimiento subsiguiente de la voluntad, es la misma voluntad puesta en acto por la intención: "Voluntas per hoc quod vult finem movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem" (9, 3, c).

Pero he aquí que el tomismo reclama un nuevo determinativo para el ejercicio del uso activo de la voluntad. Tal es el "*imperium rationis*".

De donde resulta el siguiente esquema, perfectamente concordante: a los tres actos fundamentales de la actividad volitiva—la intención, la elección y el uso activo—corresponden, respectivamente, los siguientes determinativos: el "instinctus naturae", la intención precedente y el imperio.

Examinemos brevemente qué es este "imperium rationis". Es, naturalmente un acto del entendimiento, con eficacia para determinar el ejercicio de la voluntad. "Imperium non est actus rationis absolute sed cum quadam motione" (17, 1, 3). "Imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum, quod est rationis" (ib., ad 1). Esta eficacia, que le convierte en un determinativo del ejercicio de la voluntad, le viene de la misma voluntad, como dice Santo Tomás: "Imperare est actus rationis, praesupposito actu voluntatis, *in cuius virtute* ratio movet per imperium ad exercitium actus" (17, l. c.).

Precisamente por esto nos parece que el imperio de la razón no es un determinativo de contextura esencialmente diversa al determinativo de la elección. Ambos implican un conocimiento práctico en el entendimiento y una moción eficaz en la voluntad. Así, en la elección se da, por un lado, la intención del fin, que es el determinativo de la voluntad, y por otro, el "consilium" o conocimiento práctico que dirige el acto de elección. De la misma manera en el uso activo se da también un conocimiento práctico que dirige dicho acto y una moción que procede de la voluntad y originariamente es también la intención del fin.

Ahora bien; si los elementos que integran el imperio o determinativo del uso activo son los mismos que integran el determinativo de la elección, lógico es que, si al primero se le llama imperio, al segundo se le considere también como imperio.

Tal vez se diga que existe una diferencia notable entre un determinativo y otro; que el imperio es un solo acto—"unum hominis actum, sicut intentio, electio, consilium—, aunque presuponga y connote otro acto de la voluntad; mientras que el determinativo de la elección es do-

ble—el juicio práctico por un lado y la moción de la voluntad por otro—o, si se quiere, la sola moción de la voluntad, aunque connote un acto del entendimiento.

Sin embargo, esta diferencia parece carecer de un verdadero fundamento objetivo. Porque si se reconoce—como no puede menos de reconocerse—que, tanto para la elección como para el uso activo, concurren el entendimiento y la voluntad, de la misma manera que se unifica el determinativo del uso reduciéndose al solo acto de razón, que presupone y connota al de voluntad; se puede unificar el determinativo de la elección reduciéndolo también a un solo acto de razón que presuponga el de voluntad.

Nos apoyamos para esta solución en la autoridad de Gonet, que explica de una manera puramente extrínseca la unidad del imperio de razón. Dice así:

"Cuando ad aliquid constituendum concurrunt actus duarum potentiarum quae non simul neque ex aequo possunt concurrere, sed una essentialiter est prior altera et cum subordinatione se habent, non possunt etiam tales actus illarum potentiarum ex aequo et simultanee concurrere, sed solum cum ea subordinatione qua potentiae ipsae a quibus procedunt, sese respiciunt: constat autem quod intellectus et voluntas se habent ut potentiae essentialiter subordinatae, quarum una es prior altera, siquidem una movet alteram et influit in illam; ergo actus qui ex illis potentiis procedunt non possunt ex aequo et quasi simultanee constituere seu componere actum imperii, sed cum subordinatione unius ad alterum et prioritate unius ad posterioritatem alterius; atque adeo in uno debebit consistere essentialiter seu substantialiter nempe in ordinatione intimativa, in altero vero sc. in motione voluntatis solum causaliter et praesupositive" (Gonet, p. 690 LXVI).

Y a la verdad, ¿qué otra podría ser esa unificación de ambos actos en un solo imperio sino una unificación extrínseca de subordinación, como la que aquí nos acaba de exponer Gonet? Si el acto de razón tiene eficacia motiva, como dice Santo Tomás, "ex virtute voluntatis", sería a todas luces absurdo concebir esta eficacia como intrínseca al acto de razón, como una especie de modo producido en él por la voluntad.

Ahora bien; si esta eficacia del "imperium rationis" es meramente extrínseca de subordinación y se le atribuye a él por la prevalencia directora del entendimiento sobre la voluntad, de la misma manera y con el mismo fundamento de subordinación y preferencia se podrían concebir unificados en el acto del entendimiento los dos elementos que integran el determinativo de la elección; y llamarle, por consiguiente, Imperio, que imperio es esto: un acto de razón extrínsecamente eficaz.

Tanto es así, que autores de la talla de Cayetano, Medina, Hugon,

etcétera, no tienen inconveniente en admitir dos imperios: uno antes de la elección, que es el determinativo funcional de la misma, y otro después de ella, y que determina el uso activo.

Los escrúpulos que contra ese primer imperio antes de la elección encuentra Juan de Santo Tomás no tienen importancia, y son más bien pura cuestión de nombre. El mismo acaba por reconocerlo así:

"Non inconvenit quod imperium sumatur generaliter pro quocumque acto rationis ordinante quid agendum sit, et specialiter pro actu ordinante executionem rei electae. Et secundo modo semper sequitur post electionem, primo autem modo etiam potest electionem antecedere" (Curs. Th., q. 17, disp. 7, a. 2, n. 20, p. 302).

No se piense—como parece pensar Juan de Santo Tomás en esta última cita—que se trata de un imperio "ad ipsum consilium formandum" solamente, sino de un imperio que es causa determinante de la elección misma, como dice Hugon, "quo quis sibi praecipit ut eligat, et hoc imperium manifeste praecedit electionem cum sit causa eius" (III, página 213, XIV).

Medina, exagerando esta doctrina, afirma la existencia de otro imperio más antes de la primera volición, cuya eficacia naturalmente no le puede provenir de un acto precedente de la voluntad, sino del "instinctus naturae", de que hemos anteriormente tratado. (Cfr. Juan de Santo Tomás, l. c., n. 11, p. 300.)

"Licet imperium aliquando sit efficax ex volitione quae movet intellectum ad tale imperium, nihilominus tamen cum non sit abitio in infinitum, necessario deveniendum est ad unum imperium intellectus antevertens omnem actionem voluntatis, quod secum efficaciter rapiat voluntatem" (l. c., p. 130, b A; p. 138, a B).

"Pro eodem valet reducere volitionem finis priman in Deum auctorem naturae, et (in) *intellectum motum a Deo auctore naturae*, ex qua motione sequitur in voluntate efficax volitio finis" (p. 139 a A).

Ese "intellectum motum a Deo" sería el primer imperio, cuya eficacia le viene, por consiguiente, de Dios.

A nuestro juicio, el error fundamental en que cae Medina en todo esto no es tanto el que con tal imperio eficaz "ab Auctore naturae" destruye la libertad—como de ordinario le achacan los autores, entre ellos, Báñez, y con mucha razón—, sino el que atribuye una eficacia intrínseca y esencial al entendimiento respecto de la voluntad, y no meramente extrínseca, como arriba nos explicó Gonet.

"Secundo dico quod intellectus habet duo officia, unum est proponere voluntati bonum et conveniens ornando illud quantum potest... et in isto munere intellectus tan-

tum concurrit finaliter aut vero formaliter; aliud officium intellectus est imperare voluntati efficaciter, et in hoc officio intellectus concurrit efficienter" (p. 130 a B).

Así le refuta Báñez:

"Si [alia imperia intellectus] haberent efficaciam movendi ab illo [primo] imperio naturali et non ab ipsa voluntate, tolleretur tota libertas voluntatis, quia moveretur necessario et efficaciter ab auctore naturae; hoc autem non est admittendum; ergo" (Báñez, I, II, q. 9, a. 1, p. 256, n. 26).

Algún tanto nos extraña esta refutación en boca precisamente de Báñez, pues fácilmente podría responderle Medina "ad hominem", como en efecto lo hace, con la misma distinción con que el tomismo salva la libertad bajo la premoción física. Dice Medina:

"Ad quinctum dicendum quod licet voluntas moveatur ex instinctu Dei moventis ad volendum finem, non inde consequitur quod illa volitio sit necessaria et minime libera. Deus enim movet unumquodque secundum conditionem propriae naturae: liberum arbitrium movet libere; agentia vero naturalia movet necessario et naturaliter" (q. 9, a. 4, p. 138 b A).

Si quisiéramos resumir lo que llevamos dicho hasta aquí acerca del determinativo funcional de la voluntad, veremos que, según la doctrina de Santo Tomás, se reduce a un doble elemento: el "instinctus naturae" y el "imperium rationis", tomando "imperium" en el sentido general y especial de que hablaba Juan de Santo Tomás.

De estos dos elementos el fundamental es el primero, el "instinctus naturae", que, según la interpretación más verosímil y auténtica, se identifica con el apetito innato de la voluntad. De él se deriva después todo el movimiento voluntario, supuesto que concurren las demás circunstancias, entre las cuales la primordial es el objeto, que tiene categoría de causa final.

Ahora es necesario evitar con sumo cuidado el deducir de la doctrina expuesta, no bien entendida, alguna consecuencia falsa y peligrosa. Porque si ese "instinctus naturae" se interpreta como un verdadero determinativo del ejercicio de la voluntad en el sentido estricto de la palabra, lógicamente habría que concluir que la primera volición del fin es necesaria: eso significa ser determinativo del ejercicio de la voluntad. Esta consecuencia, en efecto, la han sacado nada menos que Cayetano y el Ferrariense.

Dice así Cayetano:

"Secundum denotat naturam voluntatis, de qua dictum est quod habet quemdam motum naturalem... ex hoc provenit quod voluntas Deum clare visum necessario

amat... Et similiter in primo actu voluntatis quem habemus naturaliter; velle illud non habet necessitatem exercitii ab obiecto, sed a natura exsistente in tali dispositione, quod ad eam naturali necessitate sequitur velle" (1, 2, q. 10, a. 2).

Como decíamos, esta consecuencia es peligrosísima, y como tal la ha rechazado generalmente toda la escuela tomista (cfr. Báñez, I, q. 82, a. 2, 1588, cols. 918-20), aunque parece favorecerla cierta doctrina de Santo Tomás, en que se afirma que la libertad se ejercita no en la intención del fin, sino en la elección, o sea, cuando la voluntad se mueve a sí misma. (I, II, q. 9, a. 3, "Sed contra"; cfr. Stufler, n. 157).

* * *

Intencionadamente no hemos introducido en este debate acerca del determinativo funcional de la voluntad una escuela filosófica tan acreditada como la escuela agustiniano-suareciana. Hemos querido primeramente conocer, en cuanto nos ha sido posible, el auténtico pensamiento de Santo Tomás, oyendo ante todo a sus más cercanos discípulos, a los que por títulos especiales se consideran los legítimos herederos y depositarios de su doctrina, sin mezclarnos en más controversias.

Pero quedaría incompleto nuestro estudio si no oyéramos también a esa otra escuela, que de hecho y de derecho tiene como maestro al mismo Angélico Doctor. Servira, sin duda ninguna, para contrastar lo que hasta aquí hemos dicho.

Enfocaremos nuestro estudio investigando qué posición toma Suárez y su escuela respecto de la doctrina tomista del determinativo funcional de la voluntad; si acepta o no ese doble elemento—"instinctus naturae"—e "imperium rationis"—, a que se reduce la doctrina tomista. No quisiéramos equivocarnos si decimos que, a nuestro juicio, las coincidencias en ambos puntos son más de lo que de ordinario se ha enseñado. Lo cual no es negar las diferencias de fondo, que hacen del tomismo bañeciano-cayetanista y del suarismo dos sistemas filosóficos que corren por vías totalmente divergentes, aunque su traza y contextura filosófica, en lo aristotélica, sea parecidísima, y en lo católica y perenne, idéntica Veámoslo en nuestro caso.

Que el primer determinativo de la voluntad sea, como dice Santo Tomás, el "*instinctus naturae aut superior causae*", es decir, Dios mediante la inclinación natural al bien que ha comunicado a la voluntad y que constituye su esencia misma, es una tesis que no tiene el P. Suárez la menor dificultad en suscribir:

"Deum movere voluntatem ad istum actum, eo quod sit auctor voluntatis et illi dedit propensionem ad bonum rationis, ex qua ista voluntas in finem inmediate oritur. Nam in moralibus sicut qui consulit vel inducit censetur causa actus, ita qui dat inclinationem naturalem est causa actus manantis ab illa" (De volunt., d. 6, s. 7, n. 5; IV, p. 250).

En este punto no hay ninguna novedad en Suárez, sino que coincide plenamente con el tomismo al hablar del primer determinativo de la voluntad. Es decir, coincide con el tomismo que no es el de Cayetano o el del Ferrariense en este punto. Estos autores, como acabamos de ver, piensan que este "instinctus naturae" es un verdadero determinativo que empuja necesariamente a la voluntad al ejercicio de su primera volición. Si esto fuera así, se habría destruído la libertad. El "instinctus naturae" para Suárez no es más que *la misma voluntad,* inclinada por su naturaleza hacia el bien.

Tal afirmación pudiera causar extrañeza a los que saben que entre el bañezianismo y el suarismo existe la barrera infranqueable de la premoción física; con la que aquéllos explican el ejercicio de toda actividad eficiente. ¿Cómo, pues, coincidir en señalar el determinativo funcional de la voluntad? Y, sin embargo, es así. Los tomistas son los primeros en distinguir ambos problemas. La premoción física tiene una misión que cumplir muy distina de la misión del determinativo funcional de una facultad. Esto no ofrece duda en aquellos que identifican el "instinctus naturae" con el apetito innato de la voluntad; pero aun los que lo interpretan como un concurso inmediato, como una moción parecida a la premoción, tienen buen cuidado en distinguir esta moción de la premoción física. Y es que la premoción física, propiamente hablando, más que un predeterminante de la voluntad que venga a resolver su indiferencia, es una condición metafísicamente necesaria en toda operación activa para reducir la potencia del acto primero al acto segundo. Por eso, aun dentro del más estricto tomismo, la voluntad libre se autodetermina a sí misma, aunque para la realización efectiva de esta autodeterminación necesite, como toda causa activa, del concurso de la premoción física. (Cfr. I. Bonetti, *Il concorso divino predeterminante,* Div. Th. (Pi), 53, 1950, p. 41.)

La diferencia, pues, esencial entre el suarismo y el tomismo, en lo que se refiere a nuestro problema, no está en si admite o no ese determinativo que es el "instinctus naturae", tal como lo admite Báñez o Billuart, sino en una cuestión más de fondo: en rechazar la premoción física. Y en este punto no cabe conciliación posible, como algunos bien intencionados pretenden (Cfr. Bonetti, ib., p. 45). Aunque el tomismo

hable de libertad y de autodeterminación de la voluntad libre, siempre mediará un abismo entre esta autodeterminación y la autodeterminación que concibe Suárez. Es el abismo de la premoción física, mejor dicho, de la diversa concepción—activista o pasivista—de la potencia activa, concepción que, como se ve, es irreductible.

El "imperium rationis". Mucha ha sido la literatura aun reciente sobre el imperio en Suárez, y la mayoría viene a coincidir en presentar la doctrina suareciana del imperio como opuesta a la doctrina tomista. Para Suárez, el imperio es un acto de la voluntad; para Santo Tomás, el imperio es un acto de la razón.

Séanos permitido afirmar que esta exposición de la doctrina suareciana la creemos demasiado simplista. Nos parece que las diferencias no son tantas, ni las que muchas veces se pretenden. Quisiéramos no equivocarnos, pues la concordia entre los grandes autores a todos favorece.

Empezaremos por preguntar si admite Suárez el "imperio rationis". A nuestro juicio no cabe la menor duda, y resumiríamos nuestra opinión en la siguiente fórmula: Suárez admite el "imperium rationis" en cuanto que es una ordenación intimativa de la razón que, atributiva y extrínsecamente, mueve y determina la voluntad a su acto. Ahora bien; contando que la doctrina más auténticamente tomista entiende de la misma manera el imperio de la razón como una intimación extrínsecamente impulsiva; hay derecho a concluir que el pensamiento tomista y el suareciano coinciden plenamente en este punto; y si alguien se obstinara en la controversia, ésta no subsistiría ya entre Suárez y Santo Tomás, sino entre los que defienden, aun dentro del más estricto tomismo, una intimación impulsiva extrínseca y los que la creen intrínseca al acto de la razón.

La prueba de nuestra tesis es sencilla. Ante todo, concretemos bien qué entiende el tomismo por el "imperium rationis".

Santo Tomás nos dice que "imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione; ordinare autem est proprius actus rationis, (17, 2. c), y no cabe duda que esta "ordinatio rationis" se hace por juicios prácticos del entendimiento, como sucede en la ley.

Pero la razón al imperar—prosigue Santo Tomás—no solamente ordena, sino que intima, es un "ordinare per modum cuiusdam intimationis" (17, 1 c). Ahora bien; puede haber dos maneras de intimar: una, absoluta, expositiva; otra, motiva, impulsiva al acto. Y el imperio es una intimación de este segundo género: motiva, impulsiva, que por lo mismo se expresa en modo imperativo (cfr. 17, 1, ad 1 et 3).

Así, pues, tres notas o, si se quiere, dos, a manera de género y diferencia, vienen a definir el imperio: una ordenación intimativa-motiva. Ambas las recoge el Santo Doctor en la definición antes citada: "imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione". El ordenar es de la razón y el mover es de la voluntad.

"Imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimativa denuntiatione, quod est opus rationis" (17, 1 ad 1).

"Imperium non est actus rationis absolute, sed cum quadam motione" (ib. ad 3), y esto es obra de la voluntad.

Toda la escuela tomista repite fielmente esta doctrina del maestro. Por consiguiente, nos fijaremos tan sólo en algunas aclaraciones que más interesan a nuestro propósito.

Así, nos dicen que el imperio es el acto de razón que precede y dirige el uso activo de la voluntad, de la misma manera que el juicio práctico precede a la elección.

"Praeter iudicium practicum quod antecedit electionem ponendus est in intellectu alius actus, qui dicitur imperium a quo voluntas dirigitur in actu utendi. Consequentia probatur: cum enim voluntas sit appetitus rationalis sequens directionem rationis, unicuique actui voluntatis elicito correspondet necessario in intellectu actus dirigens illum" (Gonet, 685, XXXIV; Billuart, p. 278).

Este acto tiene por objeto la ejecución inmediata de la obra "medium ut hic et nunc executioni mandandum", y se requiere especialmente para dirigir la voluntad en las dificultades prácticas de la ejecución (Gonet y Billuart, ibíd.).

Que la "eficacia motiva" característica del imperio es algo que tiene el acto de razón de una manera secundaria y participada de la voluntad, única facultad capaz por derecho propio de mover a las demás al ejercicio de sus actos.

"Quamvis voluntati per se primo conveniat movere, quia est primum movens quoad exercitium, convenit tamen secundario et participative intellectui ex actu praecedente voluntati quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti; unde... in imperio remanet aliquid de virtute electionis, nempe efficacia movendi" (Billuart, 280).

Sólo queda aquí un punto oscuro discutible: ¿Cómo entender esta "remanencia" de la eficacia motiva de la elección en el imperio? De una manera intrínseca, algo así como si la voluntad por medio de la elección produjera en el imperio una especie de modo real intrínseco? Muy difícil

se nos hace esto y, desde luego, creemos que esta opinión tiene menos probabilidades que la contraria, la cual explica la participación de la virtud motiva en el imperio de una manera extrínseca y atributiva, como lo vemos en Gonet (Gonet, p. 690, LXVI).

Y ahora, ¿qué actitud toma el Doctor Eximio ante esta declaración del "imperium rationis" tomístico? ¿La admite sin reservas?

Para evitar confusiones—tan frecuentes en esta materia al interpretar a Suárez—y para seguir el orden de su pensamiento, comencemos por asentar que *para Suárez hay dos imperios: un imperio de la voluntad y un imperio de la razón;* y, por consiguiente, al afirmar el primero no niega el segundo. El primero es, ni más ni menos, que el uso activo de la voluntad.

"Dico breviter primo: usum voluntatis saepe dici imperium. Id constat ex Divo Thoma, 1, 2, q. 71, a. 6, ad 2, et 2, 2, q. 4, a. 2, ad 2, quibus locis voluntatis dicit esse imperare caeteris potentiis, etiam intellectui... Et ratio huius locutionis sumi potest ex dictis in prima sententia et quia imperare est habentis dominium, voluntas vero est quae quasi habet dominium omnium actionum humanarum" (De vol., d. 9, c. 3, n. 10; IV, p. 269).

¿Y el imperio de razón? El imperio de razón es el acto del entendimiento que ilumina y dirige al uso activo o imperio de la voluntad. Y lo declara de la misma manera que lo hemos oído exponer a Gonet y Billuart como un acto del entendimiento que tiene por objeto la misma ejecución de la obra, y es necesario para dirigir el uso activo en las dificultades prácticas del momento de la ejecución.

"Ante omnem actum voluntatis debet antecedere iudicium intellectus illi consentaneum, a quo dirigatur et illuminetur; sed usus activus est actus voluntatis qui aliquid addit illi electione iam factae; ergo. Et hoc iudicium dici solet practice practicum, seu omnino practicum, quia omnino et prorsus ordinatur ad executionem operis et magis inclinat ad vincendam difficultatem operis, quae tempore executionis maior semper apparet, quam in consultatione et electione abstracta" (De vol., ib., n. 4).

"Quae volitio—i. e. usus activus—indiget directione intellectus quae etiam fit per iudicium practicum; quod iudicium ultra illud quod praecesit electionem solum addit cognitionem electionis iam factae et circumstantiarum omnium concurrentium ad debitam executionem talis electionis. Et fortasse hoc iudicium ex tali cognitione procedens vocavit D. Thomas imperium, quia ex vi electionis factae habet specialem quamdam efficaciam" (De praedest. I, c. 16, n. 7).

"Nihil aliud imperium praeter iudicium practicum quod voluntatis electionem vel usum activum antecedit, et latius disseritur in 1, 2, q. 17 (ib., n. 8).

"Imperium practicum intellectus quo quis intelligit sibi ipsi vel suae voluntati imperare, non esse aliud a iudicio perfecte practico et omnino definito cum omnibus circunstantiis" (DM., 19, 6, 8).

Si hay alguna novedad en esta doctrina que disienta de la tomista, sería cuestión puramente de nombre: llamar imperio al uso activo. El mismo Suárez lo reconoce así:

Etiam ad quaestionem de nomine pertinere videtur, cui istorum actuum accomodari debeat nomen et ratio imperii, quae est movere cum ordinatione" (De vol., ib., n. 9).

Pero aun en esto él mismo taxativamente confiesa que el imperio, propiamente hablando, es el de la razón. Y así añade a continuación de lo antes transcrito:

"Dico tamen secundo: actus intellectus dicitur imperium et proprie illi convenit ratio huius vocis. Hoc vult D. Thomas in q. 17, a. 1 et patet" (Ib., n. 11).

y trae una triple razón para probarlo, que omitimos por brevedad.

En segundo lugar, este imperio de razón es también para Suárez, como para el tomismo, un acto impulsivo que mueve a la ejecución de la obra no en virtud propia, sino en virtud del acto precedente de elección. Por consiguiente, su eficacia es totalmente extrínseca de tal manera, que más se puede decir que es la misma voluntad la que se mueve a sí misma que no el juicio.

"Necessarium esse aliud iudicium magis practicum, in hoc distinctum a iudicio quod praecedit electionem, quia inmediatius attingit opus et omnes determinatas circumstantias necessarias ad operis executionem. Et hinc est quod vehementius etiam movet voluntatem, non tam virtute sua quam virtute electionis iam factae" (De vol., ib., n. 4).

"Hoc igitur iudicium ex se solum movet ex parte obiecti; quod si interdum videtur efficaciter impellere, solum est in virtute alicuius actus efficacis eiusdem voluntatis qui praecesit... Et tunc voluntas omnino determinatur non tam a iudicio, quam a se" (DM., 19, 6, 8,; cfr. etiam De praedest., I, c. 17, n. 7).

Aquí Suárez, según su costumbre, no se contenta sólo con afirmar el hecho o explicar teóricamente esta eficacia extrínseca, sino que avanza más y da una razón muy psicológica de por qué esta eficacia ha de ser meramente extrínseca:

"Cuius signum est quia non absolute, sed quasi conditionate determinatur [voluntas a iudicio imperante] sc. si velit in intentione seu electione facta persistere. Unde, si a priori voluntate velit retrocedere, potest et impedire huiusmodi imperium. Quando autem talis voluntas efficax non praecedit, impossibile est ut imperium intellectus habeat illam vim impulsivam efficacem; alias destrueret voluntatis libertatem et laus aut reprehensio non esset voluntati sed intellectui attribuenda" (DM., 19, 6, 8).

En lo que hasta aquí llevamos dicho acerca del imperio de razón en Suárez—y esto es todo—, no creemos advertir la menor desviación de la línea anteriormente trazada por el tomismo para definir el "imperium rationis".

Si en todo estoy hay algo que se pueda decir peculiar y característico de Suárez, sería el sumo cuidado que pone en precaver contra dos aberraciones lamentables: la primera, que no se insista de tal manera en la nota específica del imperio—a saber, su eficacia motiva—que se desnaturalice el auténtico pensamiento de Santo Tomás y de Aristóteles, convirtiendo el imperio de razón en un acto que no puede ser de razón, en un acto meramente impulsivo.

El imperio de razón, por ser un acto de una facultad esencial y adecuadamente cognoscitiva, ha de ser, por necesidad metafísica, un acto cognoscitivo, y como en el entendimiento no hay más actos cognoscitivos que ideas y juicios, síguese que el imperio necesariamente será un juicio de la razón, todo lo práctico que se quiera, pero un juicio. Será también impulsivo y eficaz, pero de ninguna manera un puro impulso, sino un juicio, una "ordinatio rationis", dotada "ex virtute voluntatis", es decir, extrínsecamente de una eficacia impulsiva.

"Ergo vero imprimis censeo nullum esse in intellectu actum, quo ad extra operetur, qui non sit per modum scientiae, cognitionis seu iudicii. Unde consequenter infero sine fundamento fingi in intellectu actum intellectus mere impulsivum alterius potentiae vel personae, praeter omne iudicium vel cognitionem: quia talis actus supervacaneus est vixque potest mente concipi.

Et fundamentalis... ratio est, quia intellectus essentialiter et adaequate est potentia cognoscitiva et ideo nullum actum secundum habere potest qui non sit cognitio, appresensio sc. vel iudicium. Item, quia ille actus est immanens, ergo aliquem effectum formalem habere debet in ipso intellectu, quis autem ille est nisi cognitio? (Suárez, De praedest., lib. I, cap. 16, n. 4 et 5; cfr. DM., 19, s. 6, n. 8).

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, si el imperio es un acto esencialmente cognoscitivo, no puede tener sino una eficacia motiva extrínseca. Y ésta podría ser la segunda aberración: que se insista de nuevo en la eficacia del imperio de tal manera que parezca que se trata de un acto por su propia naturaleza impulsivo y necesitante.

"Sed nota primo, multos in hoc fuisse deceptos, quia putant de ratione imperii intellectus esse, ut necessitatem inferat voluntati; et propterea non attribuunt hanc rationem iudicio practico, sed alteri actui: quod falsum esse constat ex D. Thoma, art. 3 et 4 ad 2, et contra Aristotelem dicentem rationem imperare voluntati regendo et iudicando; et ratione constat, quia non est de ratione legis ut necessitatem inferat;

ergo nec de ratione particularis imperii, quod quis sibi imponit, quod est quasi lex particularis. Et confirmatur: nam cum aliis imperamus, non inferimus illis necessitatem" (De volunt., d. 9, s. 3, n. 12).

El "imperium rationis" no puede ser más que esto: un juicio práctico con eficacia motiva extrínseca, derivada de la voluntad; y de tal manera derivada de la voluntad, que propiamente hablando, habría que decir que en el imperio más se mueve la voluntad por sí misma que por el juicio práctico o imperio: "tunc voluntas omnino determinatur non tam a iudicio practico, quam a se" (DM.., 19, s. 6, n. 8).

Por consiguiente, todo lo que sea imaginar un imperio que sea un acto de razón no cognoscitivo, sino puramente impulsivo, y esto por su propia naturaleza, es para Suárez un absurdo que está muy lejos del pensamiento de Santo Tomás. Y él, en todo caso, lo rechaza en absoluto. Así Suárez, además de salir por los fueros de la razón, pone a salvo la libertad de la voluntad.

Tal es, a nuestro juicio, lo característico de la doctrina de Suárez tocante al imperio de razón: el defender a todo trance que es un acto verdaderamente cognoscitivo, cuya eficacia es totalmente atributiva y extrínseca al acto. Esto tal vez ha sido lo que ha podido dar ocasión a pensar que para Suárez no hay más imperio que el de la voluntad: el insistir en todo momento en que la nota específica del imperio, que es su eficacia impulsiva, le viene de la voluntad. Y nada más lejos de la verdad. Suárez acepta plenamente la fórmula tomista del imperio "ordinare... cum quadam intimativa motione" (cfr. De volunt., d. 9, s. 3, n. 9), aunque él la traduce de ordinario por otra más nítida, que juzga completamente sinónima de la anterior: el imperio de razón es un juicio práctico, extrínsecamente eficaz (De volunt., l. c. n. 4; DM., 19, s. 6, n. 8; s. 7. n. 13).

Alguien ha escrito recientemente que para Suárez el imperio de razón es un acto intelectual con el que, a manera de *locución imperativa* —"fac hoc"—, nos hablamos o significamos el propósito o imperio de la voluntad, y que sigue precisamente al uso activo de la misma. (G. Romiti, P. I. M. E.: De dependentia "imperii" ab intellectu et voluntate, Div Th., (Pi), 53, 1950, pp. 27, 29.)

Es verdad, en efecto que Suárez habla de esta locución imperativa, pero no porque la crea necesaria en el mecanismo volitivo como determinante de sus actos, ni porque ponga en ella el imperio de razón. Nada de eso.

Dice expresamente que esa locución es un acto intelectual consecuente o, a lo más, concomitante del acto de voluntad; y que es un mero

signo, como lo es toda locución (De volunt. d. 9, s. 3, n. 7; De praedest., lib. I, cap. 16, n. 8).

Si Suárez hace mención de este acto o locución imperativa, es más que nada para satisfacer y dar una explicación a los que buscan un imperio de razón puramente impulsivo, de contextura, por consiguiente, característica, y lo creen encontrar en un acto del entendimiento práctico, cuya expresión es esa: *fac hoc*.

Admite Suárez en buen hora esa locución, pero no como determinativo de la voluntad, que ni lo es ni lo puede ser, y mucho menos como el imperio de razón que precede al uso activo de la voluntad. Es, sin embargo, un acto que se da, y es sumamente útil, porque con esas frases imperativas nos exhortamos y animamos a nosotros mismos "quia ipsa locutio nescio quomodo vim habeat movendi et incitandi animum" (l. c.).

* * *

No podemos terminar nuestro trabajo sin hacer al menos una ligera mención de dos, o mejor dicho, de una peregrina opinión aparecida entre los doctores de la Compañía de Jesús en los años de su esplendor teológico. Nos referimos a la teoría defendida por Gregorio de Valencia y el cardenal S. Roberto Bellarmino, teoría que no es más que una refundición en moldes nuevos de la sentencia de Bartolomé de Medina sobre los imperios de razón.

Ambos autores coinciden, en efecto, con el maestro dominicano en poner un imperio de razón como determinativo funcional necesario para todo acto volitivo. La voluntad es una potencia que por su misma naturaleza sigue la guía del entendimiento, y nada más que esta guía; por consiguiente, no se moverá si éste no la mueve. Ahora bien; el acto impulsivo, con que el entendimiento mueve la voluntad al ejercicio de su operación, es el imperio de razón.

"De quarta questione breviter statuimus, ut voluntas moveatur et eliciat suum actum... requiri praeterea ulteriorem quemdam actum rationis practicae, qui imperium nominatur."

"Probatur ratione, quoniam actus intellectus sufficiens ut voluntas moveatur et eliciat suum actum, debet esse talis ut illo posito voluntas necessario ex ea hypothesi eliciat suum actum. At nullum iudicium simplex de convenientia obiecti est talis actus. Ergo nullum eiusmodi iudicium est sufficiens ut voluntas moveatur... (G. de Valencia, In 1, 2, d. 2, q. 4, p. 1; edic. 1592, col. 175 B; cfr. col 226 C).

"Imperium intellectus ad omnem actum voluntatis esse necessarium atque adeo etiam ad interiorem actum circa finem" (ib., col. 176 A).

"Voluntas non potest aliquid velle sine praecedenti iudicio rationis; ergo si iudi-

cium sit indeterminatum, et ipsa erit indeterminata; si iudicium determinatum sit et ipsa determinata erit. At iudicium ultimum practicum est omnino determinatum—dicit enim tunc ratio: "hoc nunc, omnibus consideratis, est faciendum"—. Igitur voluntas necessario eliget id quod ultimum iudicium practicum determinavit esse eligendum" (Bellarminus, De Grat. et libero arb., lib. 3, cp. 8, n. 15).

La dificultad gravísima con que tropieza esta teoría—como lo vimos en Medina—es el peligro inminente en que pone a la libertad de desaparecer por completo. Efectivamente, si el imperio de razón es un acto *necesario* e ineludiblemente *necesitante* del acto volitivo, y se requiere para todo acto volitivo, ¿dónde queda la libertad?

Así lo reconoce abiertamente el cardenal Bellarmino (lib. 3, cp. 1, n. 2; cp. 9, n. 15), que se esfuerza por salir incólume del riesgo inventando su famosa teoría de la *determinación negativa de la voluntad*.

Esta determinación negativa de la voluntad consiste, según su autor, en un dejarse mover o no dejarse mover por el objeto que presenta el entendimiento, sin que la voluntad tenga que hacer para esto *ningún acto positivo*, sino sólo dejarse llevar por unas razones o por las contrarias. A continuación el entendimiento favorecido por la determinación negativa de la voluntad—por ese dejarse llevar a una de las dos partes—, convierte el juicio anterior, con que simplemente presentaba el objeto a la voluntad, en un imperio de razón, al que seguirá, finalmente, el acto positivo de elección de una manera necesaria.

"Per hoc enim quod voluntas sinit se moveri ab una ratione proposita, fit ut mens, omissa alia inquisitione; pergat et concludat iudicium practicum, ad quod continuo sequitur electio" (lib. 3, cp. 9, n. 17; cfr. libr. 4, cp. 16, nn. 6 y 9).

Ahora bien; la determinación negativa, por no ser un acto positivo de la voluntad, queda fuera de todo imperio y es anterior al imperio, y en ella precisamente reside la libertad de la voluntad humana.

"In eius potestate esse ut sinat se moveri, vel resistat, non actu quidem positivo, sed negativo, non sinendo videlicet se moveri... Itaque libertas voluntatis in eo proprie sita esse videtur, quod propositis variis rationibus non necessariis sinat se moveri ab una et non ab alia" (ib., lib. 3, cp. 9, n. 17).

Así, pues, por medio de la determinación negativa, que está plenamente en nuestro poder, también lo está el imperio, y por lo mismo el acto de elección que le sigue necesariamente. Con esta ingeniosa solución piensa el santo cardenal dejar a salvo la libertad de elección.

"Voluntas in eligendo libera est, non quod non determinatur necessario ab iudicio ultimo practico rationis, sed quonium istud ipsum iudicium ultimum et practicum in potestate voluntatis est" (ib., n. 16).

Aparte de que esta teoría parece no tener presente la doctrina de Santo Tomás sobre el imperio de razón—aceptada por toda la escuela—de que la fuerza impulsiva le viene al imperio de un acto precedente de la voluntad y, por consiguiente, todo imperio presupone un acto de voluntad: "imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis" (1, 2, q. 17, a. 1); aparte de esto, la creemos insuficiente para salvar la libertad y tal vez contradictoria en sus mismos fundamentos.

¿Qué puede, en efecto, explicar en el terreno de las realidades una pura negación de ser, cual es la determinación bellarminiana? Además, las razones que, según Bellarmino, hacen necesario el imperio para mover la voluntad y sacarla de su indeterminación, las mismas exactamente se podrían invocar con todo derecho para poner ese mismo imperio delante de la determinación negativa de la voluntad, pues la voluntad se mueve también realmente y se determina saliendo de una inercia inicial por esa determinación negativa. Y si esto es así, entramos en el callejón sin salida del "processus in infinitum".

Valencia se ha percatado de la extrañeza que podría provocar en los lectores de la *Summa* de Santo Tomás una teoría que pone el imperio anteriormente a todo acto volitivo y, por lo mismo, con independencia de la voluntad. Por eso se detiene en buscar una concordia con el texto de la 1, 2, q. 17, a. 1, mediante una original distinción.

Dice que no es necesario interpretar ese texto de Santo Tomás en el sentido de que haya de preceder al imperio un acto expreso y actual de la voluntad; basta un acto implícito o potencial, a no ser que se trate del imperio que precede al uso activo, que viene necesariamente después de la elección. Es decir, que todo imperio presupone para su eficacia la voluntad *como facultad;* pero no un *acto de la voluntad,* a no ser el imperio que precede al uso.

"Quod ad alteram questationem attinet, respondet D. Thomas in art. 3 huius quaestionis ad primum, esse electionem illum actum voluntatis, quem praesupponit imperium. Et recte dicit, si loquamur de eo imperio, quo, interveniente usu voluntatis, impellimus potentiam executivam sive externam ad opus... Dicimur autem in virtute actus illius voluntatis, qui est electio, sic imperare...

Si vero loquamur de imperio, quod praecedit alios actus voluntatis priores, atque adeo ipsam quoque electionem, tunc *non oportet aliquem actum voluntatis expressum assignare, qui praecedat imperium;* sed satis intelligitur intellectus in virtute volun-

tatis per imperium movere ad eiusmodi actus quoad exercitium, *hoc ipso quod voluntas potest velle* quodlibet imperium intellectus respectu eiusmodi actuum; atque ita quodlibet tale imperium est saltem implicite et quasi indirecte voluntarium (Valencia, In 1, 2, d. 2, q. 12, p. 1; col 228 A).

La libertad de la voluntad la salva Valencia del poder destructivo del imperio de razón dando la misma solución que da Bellarmino, a saber: que el juicio de razón, o sea el imperio, está en nuestra mano. Pero no explica el cómo y el porqué de semejante poder en última instancia sobre nuestros pensamientos, como lo hace con gran mérito, aunque no con el mismo acierto, a nuestro entender, el santo cardenal Bellarmino. Pues si toda la iniciativa, por decirlo así, de nuestra vida volitiva parte del entendimiento por medio de los imperios de razón, ¿de dónde sale y en dónde se fundamenta, como dice Valencia, el que "potest quis arbitratu suo desistere a cogitatione de quocumque obiecto, et sit abstinere ab exercitio actus voluntatis, cum id exercitium minime sequatur nisi cogitetur obiectum"? (O. c., q. 5, p. 2; col. 190 D y 191 CD). ¿Acaso ese "arbitratu suo", por el que *quiere* o *no quiere* pensar en tal objeto, no depende también en última instancia del pensamiento, según su teoría? Y siendo este primer pensamiento necesario, toda la cadena que le sigue también lo será.

De esta manera argüía Suárez en ocasión parecida, poniendo de manifiesto lo inconsistente de tal solución para salvar la libertad de la voluntad (Suárez, DM., 19, s. 8, n. 9).

* * *

De la exposición que antecede de la doctrina escolástica acerca del determinativo funcional de la voluntad, fácilmente se concluye que, propiamente hablando, *no existe un tal determinativo funcional, en el sentido estricto de la palabra, que ponga en marcha la actividad volitiva.* La voluntad—como dice Suárez—es el único principio eficiente de su acto y, por consiguiente, no recibe nada ni del objeto ni de ninguna otra causa extrínseca a ella dentro del orden de las causas segundas (De vol., 6, 2, página 248).

Con esto podríamos ya definir cuál sea la ley fundamental que rige la dinámica de la voluntad humana: es la ley de la pura autodeterminación libre. El caso del amor beatífico es una excepción que confirma la regla.

No se crea, sin embargo, que esta autodeterminación por ser libre es arbitraria y caprichosa. La voluntad no puede salirse del campo de

su propio objeto, y en cada caso particular del objeto que tiene delante, del que recibe el poderoso influjo de su atracción. Este influjo puede a veces ser tal que constituye una verdadera necesidad aquel "cordis vinculo" de San Agustín con que se arrastra a la voluntad. Necesidad evidentemente moral o psicológica que deja intacta la autodeterminación física de la voluntad.

Esta es la razón de que la voluntad siga de ordinario en la práctica el bien que más le agrada, que más influjo ejerce sobre ella, en particular el bien sensible y deleitable. Pero de tal manera sigue este bien mayor, que conserva en todo momento la total independencia de su libre determinación. Sigue el bien mayor pudiendo perfectamente no seguirlo, es decir, lo sigue libremente.

Y he aquí un nuevo matiz que añadir a la ley antes enunciada: autodeterminación psicológicamente condicionada.

BALTASAR PEREZ ARGOS, S. J.

LA CAUSALIDAD EN LOS ESCRITOS DE MAX PLANCK

I

SUMARIO.—También Max Planck, como tantos otros científicos de nuestros días, ha querido exponer al público en sus conferencias y escritos su ideario filosófico relativo al candente problema de la causalidad.

Dejada a un lado la difícil cuestión ontológica de la esencia de la causalidad, examina sus notas o caracteres, así como la validez y el alcance de la ley causal. Contra los positivistas, relativistas y subjetivistas, afirma la trascendencia, necesidad y objetividad de la causalidad física.

Frente al contingentismo exagerado, que proclama el dominio exclusivo de la probabilidad, Planck sostiene la preeminencia de la legalidad absoluta y dinámica, así en el macrocosmos como en el mundo atómico y subatómico.

Esbozo de un capítulo de filosofía científica.

Es un hecho tan interesante como nuevo en la historia del pensamiento científico la aparición, en el breve lapso de los últimos decenios, de una literatura rica y variada, salida de la pluma de hombres de ciencia de los más diversos países, acerca de los múltiples y difíciles problemas de la llamada *Filosofía de la Naturaleza—Naturphilosophie,* según el tecnicismo alemán—, o *Filosofía científica*—expresión preferida por los franceses—. Es cierto que buena parte de semejantes escritos—libros, opúsculos, artículos—procede de divulgadores que han acudido en busca de información científica y filosófica a fuentes de segunda mano, y que carecen además de la preparación y del talento necesarios para dar a su exposición la claridad, exactitud y profundidad deseadas; más que obras científico-filosóficas son sus trabajos del tipo y estilo de la novela u obra de la imaginación. No pocos, empero, de los nombres de mayor autoridad y prestigio en el campo de las ciencias exactas de la naturaleza han consagrado largas horas de meditación y de estudio al examen de los problemas o pseudoproblemas filosóficos planteados por los maravillosos y casi increíbles progresos de su propia especialidad—así en el aspecto experimental como en el teórico—desde principios de siglo.

Así han ido apareciendo tantas y tantas obras, de carácter especial muchas, dedicadas a acuciantes y trascendentales cuestiones—espacio, tiempo, causalidad, finalidad, etc.—; de tipo general otras, dirigidas a procurar una visión unitaria del mundo físico en conexión con una filosofía determinada: recordemos los nombres de Einstein, Weyl, Bohr, Jordan, Heisenberg, Schroedinger, Reichenbach, Eddington, Jeans, Langevin, Borel, L. de Broglie, Fantappiè, por citar algunos de los más conocidos e ilustres. Diríase que la ciencia contemporánea en muchos de sus más insignes cultivadores ha sentido y siente la necesidad de resarcir los daños e inconvenientes que se le siguieron de su plurisecular divorcio de la filosofía. Al santo y seña de Bacon de Verulamo, director y guía de la ciencia experimental entonces nacida: *Physica, cave Metaphysicam*—"Física, guárdate de la metafísica"—, ha respondido en nuestros dias A. Einstein con la frase opuesta, igualmente exagerada: "Toda física es metafísica"—*Alle Physik ist Metaphysik*—[1].

No puede negarse que, en lo que va de siglo, hanse acumulado rápidamente las razones—unas veces verdaderas, otras sólo aparentes—que han movido a los físicos a penetrar muy de propósito en esa amplia zona de dominio común, verdadera tierra de todos, entre los campos de la filosofía y de la ciencia llamada positiva, y aun a hacer atrevidas incursiones en el terreno rigurosamente filosófico de la Epistemología y de la Psicología. ¿Cómo no ha de aparecer del todo justificada, y aun obligada, semejante intromisión a los científicos que en su concepción, más o menos positivista, de la filosofía creen con L. de Broglie que "la razón de ser de la filosofía es tratar de resumir en una suprema síntesis el conjunto de los humanos conocimientos, sometiendo a una crítica comparativa los métodos empleados para obtenerlos, e intentar luego superar estos conocimientos edificando sistemas, teorías generales, construcciones harto frágiles, pero que responden a las inquietudes y a las aspiraciones del alma humana?" [2].

Como el filósofo—y más especialmente el cosmólogo—no puede dejar de tener en cuenta en nuestros días los elementos nuevos ofrecidos a su meditación y examen por la evolución reciente de la física, la cual ha obligado a considerar ciertos problemas filosóficos tradicionales bajo

---

[1] SOMMERFELD, A: *Wege zur physikalischen Erkenntnis*. Scientia, 1936. LXIX, página 182.

[2] *Physique et Microphysique*. París, Albin, 1947, p. 290. No parece diferir mucho de este concepto del objetivo de la filosofía el señalado por Planck: "La Filosofía trata aquellos problemas que tocan a los fundamentos y a las condiciones previas para las ciencias particulares." *Wege zur physikalischen Erkenntnis*. Leipzig, Hirtel, 1933; página 103.

aspectos enteramente nuevos; así, el desarrollo de la ciencia no puede llevarse a cabo sin tener que abordar, o por lo menos tocar, cuestiones de carácter y alcance filosófico, y a proponer a las veces para ellas soluciones nuevas y de mucha originalidad. Así la física teórica ha realizado, con respecto a la filosofía científica, una doble obra: obra de demolición al enjuiciar y rechazar un gran número de nociones que se habían llegado a tener casi como evidentes *a priori*, y que eran admitidas sin discusión; obra de reconstrucción, al introducir nuevos conceptos de incontestable originalidad y profundidad, verdaderas e importantes aportaciones al pensamiento filosófico en lo que tiene de más general.

Muy natural ha de parecer, según esto, que Max Ludwig Planck (1858-1947), el genial introductor de la hipótesis de los *quanta*, verdadera bomba explosiva colocada en los cimientos mismos del edificio un tanto aviejado y agrietado de la física clásica, y principio de la más profunda y extensa revolución sufrida por las ciencias exactas de la naturaleza desde Galilei, haya creído deber suyo cooperar con sus discursos y escritos a la solución de los nuevos problemas científico-filosóficos planteados. En realidad, no contento con la afirmación categórica de que "han pasado ya los tiempos en que la filosofía y la ciencia de la naturaleza se miraban con frialdad y aun con recelo", reconoce con un exacto criterio la necesidad de la colaboración entre las dos para una concepción completa del mundo físico, y llama la atención sobre el hecho de que "los científicos han visto con claridad que el punto de partida de sus investigaciones no hay que buscarlo sólo en las percepciones de los sentidos, y que tampoco la ciencia natural puede prescindir de una cierta dosis de Metafísica" [3].

Fruto de esta persuasión fueron los artículos publicados en revistas de especialización—vgr., *Die Naturwissenschaften*—, y, sobre todo, las numerosas conferencias y discursos pronunciados en Congresos, Academias y Universidades, los cuales, divulgados luego en repetidas ediciones—hasta nueve se contaban ya en 1942 de la titulada *Das Weltbild der neuen Physik*, tenida en 1929—, fueron sucediéndose durante los últimos cuarenta años de la vida de Planck, desde la primera—*Die Einheit des physikalischen Weltbildes*—, desarrollada en la Universidad de Leiden (Holanda) en diciembre de 1908, hasta la titulada *Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft*—Berlín, noviembre de 1941— [4]. En-

[3] *Ibid.*, pp. 103, 177.

[4] En 1949, y bajo el título *Vorträge und Erinnerungen*, ha publicado la editorial S. Hirzel, de Stuttgart, y como 5.ª edición de la obra *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, una edición popular completa de los discursos y conferencias científico-filosóficas de Planck. A ella nos referiremos en adelante al citar sus textos.

tre las cuestiones de carácter e interés universal en ellas tratadas llaman especialmente la atención el origen y eficacia de las ideas científicas, la relación y enlace de las teorías, la realidad de lo absoluto y del mundo externo, la existencia y valor de las leyes físicas, el problema de la causalidad y del determinismo, la esencia de la libertad humana.

Precisa reconocer que dichos estudios filosóficos distan mucho de alcanzar las alturas a que se elevó el gran físico con tanta naturalidad como seguridad en sus obras científicas. Autodidacta y con lenguaje e influencias manifiestamente kantianas, descubre en no pocas de sus páginas insuficiente preparación y escasa profundidad de espíritu filosófico para acometer la exposición y solución de problemas tan trascendentales. Sin embargo, y a pesar de los serios y graves errores en que incurre —siempre, empero, con sinceridad y buena intención—, redunda en su alabanza el haber luchado con energía contra el relativismo y el positivismo, que han ido invadiendo tanta parte del terreno científico en el curso de los últimos lustros.

No estará de más buscar y señalar en la misma psicología del ilustre sabio alemán una causa más profunda que explique el porqué sintió tan imperiosamente la necesidad de ocuparse de ciertos aspectos filosóficos de la ciencia contemporánea. "La posición de Planck con respecto a la ciencia física—ha escrito J. Murphy en su notable introducción al libro *Where is Science going?*—es la de aquel que, sintiendo un profundo interés por su arte o por su ciencia, se esfuerza en protegerla contra la adulteración originada por la incorporación de principios y métodos que son ajenos a la disciplina de que se trata. A esta luz debemos examinar su oposición a la tesis positivista: Planck se da cuenta de que la restricción que ésta pretende introducir al reducir el objeto de la Física a la simple descripción de los hechos científicamente descubiertos, tal como ocurren en la naturaleza, es anticientífica y significa un perjuicio para la ciencia, y así se opone tenazmente a ella".

A este aspecto defensivo y apologético añádese en la obra científico-filosófica de Planck otro todavía más simpático, y que nos descubre una de las más bellas facetas de su grande e inconfundible personalidad: su ansia de infundir en las nuevas generaciones de su patria un amor más intenso y racional de los ideales de verdad y de bien. Así se expresaba tres meses antes de su muerte: "Después de la pérdida de mi casa en Berlín y de la catástrofe política que me cogió en el Elba, me he trasladado con mi esposa, para no convertirme en ruso, a Gotinga, la ciudad de mis antepasados. Con mis ochenta y nueve años, no puedo ya producir científicamente. Lo que me resta es la posibilidad de seguir

los progresos que mis trabajos encauzaron y, de vez en cuando, repitiendo mis conferencias, dar satisfacción a los deseos de los hombres y, sobre todo, de los jóvenes, ávidos de verdad y de conocimiento" [5].

Sentido y alcance de la causalidad física.

No deja de llamar la atención del lector atento de las conferencias y escritos científico-filosóficos del gran físico berlinés el silencio casi absoluto que guarda sobre dos de los más trascendentales problemas agitados y actualizados por la Física contemporánea: el problema acerca del espacio-tiempo y el problema acerca de la sustancia. Apenas si se hallará en alguna de sus conferencias una ligera alusión al segundo; por lo que hace a la naturaleza y caracteres del espacio y del tiempo a la luz de la teoría einsteiniana de la relatividad, no recordamos haber topado con indicación alguna.

Por el contrario, es juicio unánime de todos los críticos que, en lo tocante a las cuestiones relativas a la causalidad, Max Planck ha venido a ser el jefe o portaestandarte de la escuela que bien podríamos clasificar de clásica o conservadora: con fervor de apóstol y con claridad de sabio ha ido sembrando sus ideas por todas partes, en Congresos y Universidades, con discursos y con lecciones, hasta constituir la nota dominante o, por lo menos, un tópico común de casi todos sus estudios de elevada divulgación científico-filosófica [6].

Inútil sería pretender descubrir un desarrollo completo—cuanto menos sistemático—de la doctrina acerca de la causalidad óntica y objetiva en las palabras y en los escritos de un sabio—y éste es el caso de Planck—que, sobre mostrarse en buena parte autodidacta en filosofía, y no poco influenciado por el subjetivismo kantiano, pretende tan sólo defender las ideas tradicionales de los físicos clásicos contra los violentos y continuos ataques del positivismo científico de nuestros días. Maravilla sería, en verdad, hallar en sus páginas aun el más leve rastro de la enseñanza, básica y esencial en la *philosophia perennis*, sobre la doble causalidad intrínseca, material y formal, a la que tan bien se acomodaría

[5] *Atlantis*. Zürich, juni, 1947. De un modo parecido termina su autobiografía científica—*Wissenschaftliche Selbstbiographie*—, publicada en el diario suizo *Neue Zürcher Zeitung*, entre el 11 y el 28 de octubre de 1947.

[6] De esta actividad del ilustre hombre de ciencia hemos debido ocuparnos ya en nuestros artículos: *Del determinismo clásico a la indeterminación cuantista* y *¿Crisis del determinismo en la Física contemporánea?*, publicados en los números 4, 20 y 21 de esta Revista.

la afirmación notable: "Precisamente la física reciente proclama de nuevo con toda insistencia la antigua verdad de que existen realidades independientes de nuestras impresiones sensoriales, y problemas y conflictos en los que semejantes realidades poseen para nosotros un valor superior al de los más ricos tesoros del mundo todo de nuestros sentidos" (página 205) [7].

En cambio, expresamente reconoce y declara—aunque no con la exactitud y profundidad requeridas—la doble causalidad extrínseca, para la que usa la palabra *Ursaechlichkeit*. "A la *causa efficiens*—escribe—la cual actúa desde el presente hacia el futuro, y hace que los estados posteriores aparezcan condicionados por los precedentes, se asocia la *causa finalis*, que inversamente presupone el porvenir—es decir, un fin pretendido de modo determinado—, y de él deriva el curso de los sucesos que conducen a dicho fin" (p. 330).

Según nuestro autor, la investigación física teórica en su desenvolvimiento histórico ha conducido a una formulación de la causalidad física señalada por un carácter marcadamente teleológico. En la causalidad final trátase, a su juicio, de una suerte de consideración distinta de la que corresponde a la causalidad eficiente, pero objetivamente también del todo justificada. La ciencia exacta de la naturaleza, en efecto, afirma la existencia de un orden cósmico racional independiente de los hombres, cuya esencia no puede ser directamente conocida, pero que por manera directa alcanzada—o, por lo menos, sospechada—nos permite llegar por el camino de la investigación inductiva a la Inteligencia omnipotente que rige y gobierna la naturaleza toda, y que se identifica con el Dios de la religión. Así en la célebre y discutida conferencia *Religion und Naturwissenschaft*.

Detenidamente y muy de propósito desarrolla el profesor berlinés en repetidos pasajes de sus escritos la doctrina acerca de la *causalidad física* o científica, distinta de la metafísica o filosófica. ¿Qué definición o descripción da de ella? ¿Cuál es su concepto? "De un modo enteramente general podemos designar con el nombre de causalidad el *enlace legal*

---

[7] Ni han faltado quienes—como los ilustres cosmólogos PP. Hoenen y Giacon, S. I.—han echado de ver en la filosofía aristotélico-tomista, y en especial en su teoría hilemórfica, la antigua doctrina que llenaría las condiciones señaladas por M. Planck en un texto ya famoso, a fin de ofrecer una base racional al desarrollo sereno y fecundo de las ciencias. "Podría suceder que para resolver las dificultades en que se debaten al presente las ciencias, y en particular la física, fuese preciso recurrir a ciertas doctrinas, tal vez algo antiguas, y hacerlas de nuevo vivir y florecer. Sería probablemente de grande utilidad a nuestros científicos y filósofos una investigación de esta especie. Los tiempos de aversión y de mutua desconfianza pasaron ya." (*Die Naturwissenschaften*. 1926, p. 260.)

en el curso temporal de los sucesos" (p. 143). "El problema de la causalidad es el problema tocante a la *legalidad* en los acontecimientos del universo" (p. 153). "Al hablar de un enlace causal entre dos hechos que se suceden el uno al otro, queremos sin duda indicar una cierta concatenación *legal* de entrambos, en la que el más antiguo es designado como causa y el más reciente como efecto" (p. 250).

¿Cuáles son las *notas* o caracteres de esta causalidad? Desde luego la *trascendencia*, como quiera que "la causalidad es independiente de la constitución del espíritu investigador; más todavía, conservaría su sentido e importancia aun cuando no existiera ningún sujeto capaz de conocerla" (p. 161). La idea de causa—escribe en *Die Kausalitaet in der Natur*—"es en el fondo independiente del sentido y de la inteligencia humanas, y llega con sus más profundas raíces al mundo real, inaccesible a un directo examen científico. Porque, ciertamente, apenas nadie dudará de que si un día desapareciese la tierra con todos sus moradores, los procesos cósmicos seguirían obedeciendo como antes a sus leyes causales, si bien ningún hombre está en disposición de examinar el contenido y la justificación de semejante aserto" (p. 251).

Es la segunda nota la *necesidad*: en ella insiste Planck muy ahincadamente siempre que aborda la cuestión del milagro y el problema del libre albedrío. "¿Es la trabazón causal un enlace absolutamente irrompible, perfecto, o permite en ciertos casos vacíos o saltos?", se pregunta en *Kausalgesetz und Willensfreiheit*. Y responde: "Todo cuanto acontece tiene una o varias causas, las cuales juntas llevan tras sí necesariamente como efecto el correspondiente suceso; y, viceversa, todo suceso puede ser considerado como la causa de uno o más acontecimientos que le siguen. Según este principio, disponemos toda nuestra vida práctica, y tan plenamente lo hemos asimilado y convertido en sustancia propia por el ejercicio de cada día y de cada hora, que aun medio inconscientemente lo aplicamos" (p. 141).

Más difícil es, sin duda, responder a la pregunta acerca de la *esencia* misma de la causalidad física, del *substratum* de esa idea causal, que tan familiar nos es y que parece la más sencilla del mundo. ¿En qué se distinguirá el enlace causal de una mera regularidad externa en la sucesión? ¿Qué añade a ésta la genuina causalidad física? ¿Existirá por lo menos alguna señal inequívoca de que un acontecimiento que tiene lugar en la naturaleza está causalmente condicionado o determinado por otro? Oigamos la respuesta de Planck: "Esperar que algún día se había de llegar a formular de antemano, con absoluta precisión, la idea de la causalidad, y a fundar luego sobre esta definición una investigación de

la validez de la ley causal en la naturaleza, debió ser considerado en tiempos pasados como una ingenuidad—*naiv*—, y hoy, en vista del desarrollo alcanzado por la ciencia, ha de ser tenido por una tontería—*toericht*—" (p. 251).

En todo caso, de las numerosas indagaciones emprendidas en orden a rastrear la verdadera naturaleza de la causalidad, resulta que nos acercamos lo más seguramente posible al concepto causal objetivo cuando lo enlazamos con la facultad—adquirida y comprobada en la experiencia cotidiana—de predecir acontecimientos futuros. "Un hecho está causalmente condicionado cuando con certeza puede ser predicho. Salta a la vista que con esto sólo queremos significar que la posibilidad de hacer una predicción que se cumpla constituye un criterio infalible en favor del dominio de un enlace legal, pero no que sea equivalente a éste" [8].

De no menor interés y trascendencia que la precedente, en el ámbito científico-filosófico, y con ellas estrechamente enlazada, se presenta la cuestión acerca de la *validez* y el *alcance* de la llamada "ley de la causalidad física"—*Kausalgesetz, Gesetz der Kausalitaet*—. Este principio, "hasta nuestros días fundamento y sostén de toda la investigación científica" (p. 241), cuya importancia práctica consiste en abrir al hombre pensador el horizonte hacia lo futuro, puede ser formulado como sigue: "Existe una sólida trabazón legal en todos los acontecimientos del mundo de la materia y del mundo del espíritu [9]; en otras palabras: para un suceso debe existir siempre y necesariamente una causa natural" (página 241). Semejante enunciado, ¿es del todo evidente? ¿Incurriría en contradicción lógica quien pretendiese arrinconar el enlace causal? En modo alguno—responde nuestro sabio—; sólo que entonces abandonaríamos la mentalidad científica para abrir la puerta al milagro o a la hechicería. Una infracción de la ley causal puede muy bien compaginarse con la lógica formal, y así, por vía puramente lógica, no puede en verdad obtenerse decisión alguna sobre la validez de la ley en el mundo real.

---

[8] *Die Kausalitaet im Naturgeschehen* (Scientia, 1933, I, 154). Inmediatamente antes ha puesto de relieve la dificultad de precisar las ideas científicas y el origen de las mismas. "Toda vez que el principio de todas las ciencias debe buscarse en la vida humana, todos los conceptos de las ciencias así de la naturaleza como del espíritu, y también las filosóficas, brotan de ciertas vivencias del hombre, y a partir de ellas deben —mediante graduales abstracciones y generalizaciones—ser poco a poco desarrolladas hasta una pureza más perfecta; con todo, la liberación y depuración completa de todas las añadiduras e imperfecciones humanas ha de ser considerada como un objetivo jamás alcanzable en la práctica. Así nace también de la vida humana la idea de causa."

[9] *Ibid.*, p. 153. "Todo cuanto acontece—ha escrito en otro lugar—tiene una o varias causas, las cuales por necesidad llevan tras sí como efecto el suceso correspondiente, y viceversa, todo acontecimiento puede ser mirado como la causa de otro u otros que de él necesariamente se siguen" (p. 141).

Si, pues, no pertenece en modo alguno a nuestras necesidades mentales, ¿estará dicho principio fundado en la naturaleza misma de las cosas, o será en todo o en parte producto de nuestra fantasía?

Los más egregios nombres de la filosofía racionalista—Descartes, Spinoza, Leibniz—han creído poder solucionar el problema mediante la reflexión sistemática; pero en vano, pues la respuesta correspondía al punto de partida arbitrariamente elegido. El empirismo escéptico de Locke, Hume, Berkeley..., es—desde el punto de vista puramente lógico—inatacable en sus cimientos, y también libre de objeciones en sus consecuencias, mas conduce en último resultado al callejón sin salida del solipsismo. "Mérito imperecedero del filósofo de Koenigsberg—prosigue Planck—permanecerá siempre el haber echado de ver antes que nadie la necesidad de contar la idea de causa entre las categorías mentales y de haber considerado como juicio sintético *a priori* la ley de causalidad enunciada en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en estos términos: "Todo cuanto sucede presupone algo de lo cual se sigue conforme a una regla" (p. 148). Para el positivismo fundado por A. Comte la causalidad no está fundada en las mismas cosas, sino que es un hallazgo del espíritu humano, el cual desempeña un papel tan principal únicamente porque se ha mostrado en sumo grado aprovechable y útil para el hombre, y la ley causal es la aplicación de este hallazgo. Conclusión de tantas y tan graves disensiones y disputas es "que la cuestión acerca de la validez universal de la ley de causalidad no puede resolverse de un modo definitivo, y por todos aceptado, por el camino de la sola especulación" (p. 150).

A fin de buscar un efugio salvador que permita al espíritu salir de la prisión de este círculo cerrado, va nuestro pensador a interrogar a la ciencia. Porque puede ser muy bien que ésta tenga también una palabra que decir en el negocio. En efecto: "puede a las veces la filosofía hallar en las ciencias particulares luz y auxilio para un problema fundamental y determinado, para cuya formulación sola ella está llamada y capacitada; pero que no puede ser resuelto por ella sola de una manera del todo unívoca". ¿Y qué responde la ciencia? Mediante un "salto a lo trascendental", "un salto al campo metafísico", establece la *hipótesis* de la legalidad en el curso del cosmos, como un concepto independiente por entero de nuestras impresiones sensoriales, y considera como objetivo suyo investigar si, y hasta qué punto, la ley causal es aplicable a los múltiples y variados procesos de la naturaleza y del espíritu [10].

[10] "La causalidad—afirma más adelante—es trascendental. Es preciso distinguir entre *validez* y *realizabilidad—Durchfuehrbarkeit*—de la ley causal. En virtud de su

En este último punto se distancia la ciencia moderna de Kant, el cual no sólo la idea misma de causalidad, mas hasta cierto punto también el contenido de la ley considera como inmediatamente dado por la intuición, y, en consecuencia, como universalmente válido. "Ya no es lícito enumerar hoy, como Kant lo hizo, entre las categorías la ley causal en cuanto expresión de reglas infrangibles que rigen todos los acontecimientos, como si fuese una forma de la intuición, sin la cual no fuese posible en modo alguno acumular experiencias" (p. 250). El resultado es que la física—a la que podemos asociar la astronomía, la química y la mineralogía—pone como cimiento en todas sus ramas la validez rigurosa de la ley causal; más todavía, también en las ciencias biológicas, que ofrecen condiciones mucho más complicadas, se ha ido admitiendo cada día más el dominio universal de relaciones estrictamente causales.

En conclusión: "Llámese en buena hora la ley causal *una hipótesis;* mas en todo caso no es una hipótesis como muchas otras, sino que es la hipótesis capital y básica, es decir, la *condición previa* para que tenga sentido el establecer hipótesis" (p. 158); es ella el presupuesto primario de toda investigación científica; el postulado que figura en el punto de partida de todo desarrollo científico. Y la razón es obvia: "Si la finalidad de la ciencia es buscar anlaces legales en todo cuanto sucede en la naturaleza o en la vida humana, todo el mundo deberá conceder que es presupuesto imprescindible para ello que exista efectivamente semejante conexión legal, y que sea enunciable con palabras inteligibles. En este sentido hablamos de la validez de una ley general de causalidad, y de la determinación de la totalidad de los procesos en el mundo natural y espiritual por dicha ley" (p. 302) [11].

Legalidad y causalidad.

Entre los científicos de renombre de nuestro siglo tal vez ninguno —si se exceptúa al profesor vienés Franz Exner en su *Vorlesungen ueber die physikalischen Grundlagen der Naturwissenschaften*—se ha

carácter trascendental permanece válida en todas las circunstancias, pero sólo puede ser realizada por un espíritu cuya inteligencia esté muy por encima del objeto investigado" (p. 161).

[11] Singular y muy característica de la mentalidad planckiana en su aspecto epistemológico es la conclusión del trabajo *Die Kausalität in der Natur.* "En todo caso, la ley causal ni se puede probar ni se puede refutar; no es, por tanto, ni verdadera ni falsa; pero es un principio heurístico, un indicador de camino—*Wegweiser*—, y, a mi parecer, el más valioso que poseemos para orientarnos en la confusión y desorden de los hechos y para señalar la dirección en que debe progresar la investigación científica si quiere cosechar éxitos fecundos" (p. 268).

ocupado tan de propósito y tan reiteradamente de la grave y acuciante cuestión de la legalidad natural como Max Planck. Baste mencionar tres de sus notables conferencias: *Dynamische und statistische Gesetzmaessigkeit* (1914), *Physikalische Gesetzlichkeit* (1926), *Der Kaussalbegriff in der Physik* (1932).

Según el ideal clásico, "ley física es toda proposición que enuncia una vinculación firme e invariablemente válida entre magnitudes físicas medibles; enlace que permite calcular una de estas magnitudes cuando las restantes son conocidas por mediación" (p. 183). Alcanzar un conocimiento lo más completo posible de la legalidad física, revestida de ordinario con ropaje matemático, es el blanco perseguido y suspirado por todo cultivador de las ciencias exactas de la naturaleza, ora la valorice simplemente desde el punto de vista de la utilidad, ora busque en ella la satisfacción de un ansia ardiente de saber y la base sólida para una concepción del cosmos. Mas ¿cómo llegará el investigados a establecer y formular cada una de las leyes naturales? ¿Cuál es la verdadera esencia y el contenido de la legalidad física?

Salta a la vista, desde luego, que semejantes regularidades no son, en último resultado, invenciones del espíritu investigador del hombre, como pretenden los positivistas exagerados, sino que su reconocimiento nos es impuesto desde fuera. "Con todo derecho podemos, en efecto, afirmar que, según cuanto nos enseña la ciencia exacta de la naturaleza, en todo el ámbito del universo domina una cierta legalidad independiente de la existencia de una humanidad inteligente, la cual, en cuanto puede ser aprehendida por nuestros sentidos, permite una formulación que responde a una actividad finalística" (p. 330). Así, pues, no será con mero trabajo y elaboración mental, con solas formas o categorías *a priori* como llegaremos a conocer el contenido de las leyes físicas, sino preguntando a la misma naturaleza, acumulando el mayor número posible de observaciones y experiencias exactas y completas acerca de ella, comparándolas luego entre sí y generalizándolas, por fin, en proposiciones de la máxima simplicidad y alcance; en una palabra: mediante el método inductivo.

Sin embargo, imbuído en el prejuicio empirista y positivista de la imposibilidad de llegar a una ley general cierta por el camino de la inducción incompleta, no halla Planck otro medio para salir del paso que asentar la existencia misma de una legalidad universal de la naturaleza como *condición previa*, como *postulado* y *presupuesto* al principio de todo el desarrollo de la ciencia, "o para hablar como Kant, contar la idea causal en el número de las categorías dadas de antemano o *a*

priori, sin las que ningún conocimiento puede ser adquirido" (p. 184) [12].

De las ideas planckianas hasta aquí expuestas y de los mismos textos aducidos resulta claro el íntimo y necesario enlace entre los conceptos de *legalidad y causalidad* en la física clásica newtoniana. Confirmémoslo todavía más. "El primer presupuesto de toda investigación científica era hasta el presente la suposición de la validez de un sólido enlace legal en todos los sucesos del mundo de la naturaleza y del espíritu, el cual era comúnmente designado como ley de la causalidad" [13].

Con todo, precisa tener en cuenta que si, a juicio del sabio berlinés, cuanto acontece con necesidad legal está causalmente determinado, no estamos, en modo alguno, autorizados a identificar el contenido de entrambas nociones. En esto sigue las huellas de Kant, el cual observa atinadamente—aunque no se ve con qué razón dentro de su sistema—que no todo lo que se sucede regularmente está en trabazón causal, verbigracia, el día y la noche. La cuestión básica acerca de la esencia y del fundamento de la legalidad y de la causalidad físicas déjala Planck siempre abierta y sin resolver: era la única posición lógica dentro de su ideario filosófico [14].

"También la física, como ya mucho antes las ciencias económicas y sociales, ha conocido la grande importancia de una mentalidad del todo distinta de la puramente causal, y la ha aplicado con éxito siempre creciente a partir de mediados del siglo pasado; trátase del método estadístico, con cuya elaboración y desarrollo está estrechamente enlazado todo el reciente desenvolvimiento de la física teórica" (p. 83). Así, merced a los trabajos de nombres ilustres—Boltzmann, Gibbs, Maxwell—, la ciencia física reconoció dos especies diversas de enlace causal—en un sentido más amplio de la palabra—de los estados naturales: enlace de absoluta necesidad y enlace de mera probabilidad. Al primero corresponde la *legalidad dinámica*, o estrictamente causal, de que hasta aquí

---

[12] Es curioso cómo Planck trata de defender a Kant de la acusación de considerar a la inteligencia como fuente de las leyes de la naturaleza. "Por lo que toca a la apelación a Kant sobre este punto, trátase de un grosero malentendido. Puesto que Kant no ha enseñado que el hombre prescriba sencillamente a la naturaleza sus leyes, sino que al formularlas añade algo propio. ¿Cómo se explicaría de otro modo que dicho filósofo, según expresión suya, con ninguna exterior impresión se sintiese penetrado de más profunda reverencia que a la vista del cielo estrellado?" (p. 328). Hasta qué punto se armonice este juicio con algunos de los textos antes transcritos no acertamos a descubrirlo.

[13] *Scientia*, 1933, I, p. 153.

[14] En su profundo estudio crítico *Réel et Déterminisme dans la Physique quantique* (París, Hermann, 1933, p. 42), el filósofo de la ciencia E. Meyerson declara: "La expresión *ley causal* designa, bajo la pluma de Max Planck, como en W. Heisenberg, nuestro *principio de legalidad*." Semejante equivalencia es conclusión legítima de la aplicación de los postulados positivistas al problema que nos ocupa.

hemos hablado; al segundo la llamada *legalidad estadística*, que sólo permite prever y señalar de antemano el curso de futuros procesos físicos con probabilidad, la cual, empero, equivale muchas veces prácticamente a la certeza.

Estas leyes estadísticas son regularidades de promedio, que "se refieren sólo a valores medios obtenidos por numerosas observaciones de la misma especie, y así para las observaciones aisladas poseen únicamente una validez aproximada y permiten siempre excepciones" (p. 253). Semejantes leyes se presentan con frecuencia en el Macrocosmos, en cuyos procesos físicos intervienen un número grandísimo de elementos—moléculas, átomos, electrones—. Planck es de parecer que los fenómenos reversibles son regidos por leyes dinámicas, cuyas fórmulas conservan intacta la validez al cambiar en ellas el signo del tiempo; al paso que serían estadísticas las leyes que presiden los procesos irreversibles, en los que el signo de *t* juega un papel esencial (p. 191). Sin embargo, ya desde principios de siglo pretendieron algunos científicos—citemos a Nernst, Exner, Borel, Schottky—eliminar el dualismo así introducido, afirmando que en la naturaleza no se da la genuina causalidad física, y que la idea de una necesidad rigurosa ha de ser eliminada de la física; el lugar de ella debe ocuparlo la mera probabilidad o contingencia, característica de la regularidad estadística, teóricamente enlazada con la ley de los grandes números [15].

Frente a esta corriente alegalista y acausalista, no menos peligrosa que revolucionaria, la actitud de Planck fué desde el principio definida y firme. Lejos de negar el hecho básico, lo afirma y subraya. "Los ruidosos éxitos alcanzados en los últimos tiempos, merced a la introducción de la legalidad estadística en muchos campos de la investigación física, han determinado un cambio notable en las concepciones de los hombres de ciencia. En vez de negar o presentar como dudosa, según antes se hacía, la existencia en la energética de procesos irreversibles, se intenta hoy por no pocos colocar en el primer plano la legalidad estadística y aun excluir del todo la absoluta legalidad en la naturaleza" (página 194). Pero rechaza con decisión y energía el ataque. "Semejante

[15] Exner, en su citada obra, dedica buena parte de la *94 Vorlesung* (pp. 708 y sig.) a impugnar las ideas causalistas de Planck, y muy en especial la distinción entre procesos reversibles e irreversibles, y añade: "No hay que olvidar que las leyes absolutas de la naturaleza son una creación del hombre y no un fragmento de la naturaleza; y en modo alguno deberíamos, de su necesidad o provecho para nuestra inteligencia, deducir la necesidad de su existencia. Con esto se corre el peligro de caer en una especie de mitología física." Acerca de estos puntos puede consultarse nuestro breve y elemental estudio *A propósito de las leyes estadísticas de la naturaleza*, aparecido en *Razón y Fe*, diciembre de 1941 y enero de 1942.

concepción—había ya sostenido en 1914—puede demostrarse que es un error tan peligroso como miope, aun cuando queramos prescindir de que todos los procesos reversibles sin excepción están regulados por leyes dinámicas, y de que no existe razón alguna para abandonarlas; porque, como ninguna otra ciencia de la naturaleza o del espíritu humano, tampoco la física puede prescindir del presupuesto de una legalidad absoluta; más todavía: precisamente las conclusiones de la estadística, de que estamos hablando, tienen en dicho postulado su base más esencial" (p. 90) [16].

Por otro lado, observa el gran teórico que en la física solamente es posible el cálculo exacto de probabilidades cuando para las acciones más elementales, es decir, en el microcosmos más simple y primitivo pueden considerarse como válidas ciertas leyes dinámicas; sólo el presupuesto de su absoluta inmutabilidad proporciona el sólido fundamento indeclinablemente necesario para la edificación de la estadística. De aquí que la ciencia física en todos los procesos del mundo, molecular y atómico, procura reducir, en cuanto es posible, la consideración macroscópica a la microscópica, y, por tanto, las leyes estadísticas a una regularidad dinámica estrictamente causal, y así busca descansar sobre la rigurosa validez de la ley de causalidad (p. 156) [17].

Sin embargo—y es también éste un fruto de la posición epistemológica irracionalista de Planck—, una tal afirmación y defensa de la legalidad y de la causalidad físicas, ya no demasiado eficaz y enérgica a fuerza de repetir la palabra "presupuesto"—*Voraussetzung*—, ha ido debilitándose y como esfumándose cada vez más con el correr de los años. "El sabio no está en disposición de presentar la prueba de la existencia de una legalidad en la naturaleza, y así mucho menos podrá probar que esta legalidad sea absoluta. Hay que conceder *a priori* plena justificación y derecho—desde el punto de vista epistemológico—a la hipótesis de que en la naturaleza existe tan sólo legalidad estadística.

---

[16] "Para toda elucubración científica—puede leerse pocas páginas antes—, aun la colocada sobre las más altas cumbres del espíritu humano, es presupuesto ineludible la admisión de una legalidad absoluta, basada en el más profundo cimiento y levantada por encima de todo capricho de casualidad" (p. 82).

[17] Con ocasión de su entrada en la Academia de Ciencias, de Prusia, E. Schroedinger, el legislador de la Mecánica ondulatoria, abrió un famoso debate contra las ideas conservadoras de Planck, su predecesor en la cátedra de Física teórica de Berlín: "Para la práctica—así decía—seguiremos conservando sin dificultad aquella mentalidad, es decir, la causal o determinista; pero dejarnos obligar por ella, al exigir que detrás de las leyes estadísticas observadas se oculten por necesidad leyes rigurosamente causales, sería incurrir en manifiesto círculo vicioso" (*Die Naturwissenschaften*, XVII, 1929, p. 9).

Otra cuestión es si esta suposición es recomendable para la investigación, y a esta pregunta he de responder con un *no* decidido" (p. 195).

Así hablaba Planck ya en 1926, un año antes de que Heisenberg formulase sus *relaciones de indeterminación* o *de incertidumbre*, las cuales habían de plantear la grave—y para muchos definitiva—crisis de la causalidad física. Once años más tarde, en su conferencia *Determinismus oder Indeterminismus?*, no dudaba en señalar—entre otras prácticas—una dificultad teórica y fundamental contra el último: "Repetidas veces se ha intentado señalar como especial ventaja del indeterminismo básico —*prinzipiell*—que sin presupuestos especiales logra deducir en la física la legalidad empírica de la ilegalidad, el orden del desorden, el Cosmos del caos. Pero yo no creo que semejante realización sea posible, toda vez que también la legalidad estadística necesita de presupuestos del todo determinados para su fundamentación. Sabido es, en efecto, que los principios del cálculo de probabilidades se apoyan siempre en proposiciones determinadas sobre casos igualmente posibles... De la nada, nada puede salir, y la eventual esperanza de que el indeterminismo pleno pueda tal vez bastar un día como base única y definitiva para el edificio de la física, se mostrará vana y falaz, según todo lo que se pueda prever" (página 343).

¿No parecen estas líneas un retroceso a la posición conservadora de los primeros escritos?

II

SUMARIO.—En oposición a la doctrina del indeterminismo óntico, originada de las relaciones de Heinsenberg, Planck establece la necesidad de la base causalista para el trabajo científico.

En la cuestión gravísima acerca de la esencia de la libertad humana y de sus relaciones con la causalidad, cree el insigne científico que puede y debe conciliarse la afirmación del libre albedrío con el dominio universal del determinismo.

Ante el juicio imparcial y sereno, la filosofía científica de Planck acerca de la causalidad, además de ser insuficiente, se apoya con frecuencia en bases epistemológicas y metafísicas gratuitas y aun falsas.

Una actitud frente al acausalismo en la ciencia.

Sabido es que uno de los puntos en que con mayor claridad y crudeza aparece la influencia deletérea de la filosofía positivista o neopositivista sobre la mentalidad de un gran número—mejor diríamos de la mayoría—de los más ilustres expositores y cultivadores de la física contemporánea en sus dos ramas de mecánica ondulatoria y mecánica cuántica, es el relativo al problema básico y crucial del determinismo y de la causalidad.

Fieles al lema de escuela "sólo lo observado existe"—o más radicalmente, "sólo existe lo exactamente medible"—, han relegado al campo irracional y acientífico del sentimiento y de la fantasía el concepto clásico de *causa*, considerado como estéril y vacío de sentido—*sinnlos und unfruchtbar*—; e identificando también ilógicamente la causalidad física con el determinismo científico han definido entrambos como "posibilidad de predecir con exactitud un suceso físico". Asimismo la llamada *ley causal* o *ley física de causalidad*—principio de uniformidad de la naturaleza—ha recibido, especialmente para el mundo corpuscular y subatómico, una formulación nueva de marcado cuño contingentista. "Si se conoce con probabilidad la localización espacio-temporal y la especificación dinámica de una partícula o de un sistema, será posible predecir con probabilidad su estado en un instante posterior.".

* Cf. Pensamiento.

Ya queda suficientemente explicado cómo Planck, debelador incansable—aunque no siempre afortunado y consecuente—de semejante actitud científico-filosófica, afirma y defiende la distinción entre la causalidad, perteneciente, según él, al campo metafísico u óntico, y la posibilidad de la predicción perfecta, derivada de la legalidad absoluta o dinámica—nota esencial de la verdadera causa física—; el determinismo *subjetivo*, único que conocen sus adversarios, es para el sabio berlinés consecuencia y criterio a un tiempo del determinismo *objetivo*, carácter necesario de la causalidad [1]. No resulta difícil la búsqueda de textos enunciadores de la trabazón íntima entre los elementos del trinomio *causalidad-determinismo-legalidad*. "Hoy podemos con certeza afirmar —escribía en 1923—que la investigación científica tiene echadas sus raíces en un modo de pensar causal que la admisión de una causalidad sin excepciones, de un completo determinismo, constituye el presupuesto y la condición previa para el conocimiento científico" (p. 160). Y en 1937 se pregunta: "¿Está de antemano establecido y determinado hasta en sus más insignificantes pormenores cuanto acontece en el cosmos o no lo está? En otras palabras: ¿Existen leyes plenamente determinadas para el curso de los sucesos en la naturaleza y en la vida del espíritu, o domina en ellas, siquiera hasta un cierto grado, el acaso, el capricho, la libertad?" (p. 334).

Según esto no puede menos de resultar muy natural, y aun inevitable, que Max Planck—de formación totalmente clásica y de espíritu eminentemente conservador—asistiera, no sólo con inquietud y sospecha, mas también con disgusto y animosidad, al nacer y propagarse entre los físicos de la generación nueva del movimiento acausal e indeterminista, brotado de los análisis teóricos y de las formulaciones de Heisenberg y de la llamada escuela de Copenhague. ¡Y pensar que por una cruel ironía del destino había sido él mismo quien, con el descubrimiento de la misteriosa y omnipresente *h*—o cuanto elemental de acción—había provocado una crisis no sólo grave, sino además tal vez definitiva, así en las hipótesis y teorías mejor fundadas y más comúnmente admitidas, como en los con-

---

[1] Muy expresivo es a este propósito el fragmento que sigue: "Un proceso que con toda seguridad puede ser predicho, está causalmente determinado de algún modo, y viceversa, cuando se habla de enlace causal de un proceso, esto incluye siempre a la vez la posibilidad de enunciar la existencia del mismo. Naturalmente, semejante predicción no podrá hacerla cualquiera, pero sí un observador que posea los necesarios conocimientos de todas y cada una de las circunstancias que se ofrecen al principio del proceso y que esté, además, dotado de una inteligencia suficientemente aguda. Es obvio que dicho observador no puede intervenir de un modo activo en el curso del proceso, sino que debe poder realizar su predicción fundado tan sólo en los hechos y condiciones que provocan el proceso y le son conocidos" (p. 302).

ceptos y principios más familiares y básicos de las ciencias exactas de la naturaleza! Refiriéndose a la revolución promovida a los principios por su hipótesis cuántica podía escribir con euforia y optimismo: "Hubo un tiempo en que aun el completo derrumbamiento de la física clásica no parecía fuera de los límites de la posibilidad; pero poco a poco echóse de ver—lo que para todo el que cree en un progreso continuo de la ciencia era de antemano evidente—que también en esta ocasión, lejos de tratarse en último resultado de una obra de destrucción, tratábase en realidad de una transformación, en realidad muy profunda, y, por cierto, de una generalización" (p. 213).

En cambio, frente a la nueva y más profunda y peligrosa crisis no puede menos de exclamar con un acento de sentida amargura: "Como ya desde hace tiempo en la religión y el arte, así también ahora en la ciencia apenas existe algún principio básico que no haya sido puesto en duda por alguno, algún absurdo que por alguno no haya sido creído; y uno se pregunta si es que todavía puede señalarse una verdad que sea considerada por todos como inatacable y que pueda ofrecer un firme punto de apoyo contra las olas del escepticismo, que todo lo inunda... Tampoco la física, la más exacta de las ciencias naturales, ha sido perdonada por la crisis universal; también en su ámbito ha aparecido una cierta inseguridad: sus principios fundamentales, hasta el presente por todos reconocidos, aun la causalidad misma, son a las veces arrojados por la borda" (p. 228). Sin embargo, cumplidor exacto de su mote—"hay que ser optimista", *man muss optimistisch sein*—, no se contentó con estériles lamentaciones y con profesiones de fe causalística, frente a las falanges indeterministas, cada día más numerosas y llenas de acometividad, sino que figuró entre los primeros que organizaron rápida y enérgicamente la defensa de las posiciones tradicionales, y con ardor proselitista procuró, con sus lecciones y conferencias en Universidades y Academias, recobrar el terreno ocupado por el adversario. ¿Cuál fué su estrategia? ¿Cuáles sus armas? ¿Cuáles sus éxitos?

Fecha del primer ataque público: 18 de febrero de 1929. Ocasión: la conferencia sobre *La imagen del Cosmos de la física reciente*, en el Instituto Físico de la Universidad de Leiden (Holanda). Los innegables éxitos alcanzados por las relaciones de incertidumbre y la idea de probabilidad, básica en la interpretación de las ecuaciones de la mecánica cuántica, parecen eliminar la exigencia de la causalidad rigurosa. Empero, a mi juicio, no existe por ahora nada que nos deba inducir a sacrificar —como lo han recho algunos físicos eminentes—el principio de causalidad absoluta en la imagen física del mundo; pues permanece siempre la posi-

bilidad de hallar la causa de que no se pueda dar una respuesta determinada, no en la estructura misma de la teoría, sino en la formulación del problema planteado.

En efecto: el modo de plantear el problema el indeterminismo está tomado de la mecánica corpuscular, en la cual de hecho el estado inicial fija inequívocamente el proceso para lo porvenir; mas no encaja en la mecánica ondulatoria, ya por la sencilla razón de que ella—a causa de la relación de incertidumbre—está afectada de una inexactitud esencial de valor finito. Por el contrario, existe otra formulación—ya conocida en la mecánica clásica desde Leibniz—, la cual conduce a una respuesta determinada: "un proceso está también determinado del todo y para siempre, cuando además de la configuración en un instante dado se conoce, no el impulso, sino la configuración del mismo sistema en otro instante". Esta formulación del problema—a diferencia de la primitiva, inmediatamente trasladable a la mecánica ondulatoria—permite conservar el determinismo de la imagen física del cosmos, cuyos elementos son las ondas de materia. En la física clásica lo determinado era la configuración; en la física cuántica, son las ondas materiales [2].

La segunda acometida es tan débil, que más bien tiene el aspecto de una vergonzante tregua, de un disimulado armisticio: constitúyela una página de la conferencia *Positivismo y mundo externo real* (12 de noviembre de 1930). ¿Vale la ley de causalidad, como hasta aquí se admitía, con toda exactitud y hasta el último pormenor para todo proceso físico, o posee tan sólo una significación sumaria, estadística, cuando se aplica a los más delicados procesos en los átomos? *A priori* no se puede resolver esta cuestión, ni por camino puramente epistemológico ni por medio de mediciones. Hay que dejar en manos del físico teorizante y forjador de hipótesis el elegir entre una imagen física del mundo dotada de rigurosa causalidad dinámica, o de sola estadística. Lo único deci-

[2] Parece esta ocasión oportuna para señalar la triple imagen del mundo tantas veces considerada por Planck. "Algunos científicos y filósofos—escribe—son de parecer que la física en último término se ocupa solamente del mundo sensorial—*Sinnenwelt*—, y que, según esto, un *objeto* en sentido físico no es más que un conjunto de impresiones sensoriales variadas convergentes. Detrás de este mundo sensorial nos vemos forzados—no por el entendimiento, *Verstand*, pero sí por la razón, *Vernunft*—a admitir otro mundo, el real—*die reale Welt*—, el cual tiene una existencia autónoma, independiente del hombre, mundo que jamás podemos percibir directamente, sino siempre por medio del mundo sensorial y gracias a ciertas señales que nos envía... Hay que añadir un tercer mundo: el mundo de la ciencia física o imagen física del cosmos —*das physikalische Weltbild*—. Trátase de una creación consciente del espíritu humano y ordenada a un fin determinado, y, como tal, mudable y sometida a un cierto desarrollo; su objetivo es doble: por un lado, conocer el mundo real lo más plenamente posible y, por otro, describir con la mayor sencillez el mundo sensorial" (páginas 207-208).

sivo es ver hasta dónde llega con su punto de vista; prácticamente se preferirá aquel que de antemano más satisfaga. Yo, por mi parte, creo decididamente que hay que preferir el supuesto de una causalidad rigurosa, simplemente porque la legalidad dinámica penetra más adelante y más profundamente que la estadística, la cual renuncia de antemano a ciertos valores del conocimiento científico. Además de que tampoco veo hasta ahora el menor motivo que nos pueda obligar a abandonar la hipótesis de una legalidad rigurosa, y esto ni en la imagen física del mundo, ni en la espiritual.

Mucho más detenido y profundo es el análisis y el estudio que de tan debatida cuestión nos ofrece Planck en su lección Guthrie (Londres, 17 de junio de 1932), *La idea causal en la Física*, ampliada luego bajo el título *La causalidad en la naturaleza*. El desarrollo reciente de la Física ha mostrado que la ley causal no puede ser mantenida con carácter general en su formulación clásica, toda vez que ha fallado definitivamente al ser aplicada al mundo de los átomos. La esperanza de que la imagen cósmica de la física clásica cumpliría en lo esencial su cometido, y de que las incertidumbres que restan en la traducción al mundo sensorial y del mundo sensorial perderían cada día más su importancia por el progresivo perfeccionamiento de los métodos de medida, ha sido destruída y para siempre al presentarse el cuanto elemental de acción. Más aún: la imposibilidad de principio enunciada por las relaciones heisenbergianas ha conducido a algunos indeterministas a afirmar la refutación definitiva de la ley causal en la Física.

Menos precipitada y más obvia es la solución que sostiene que los problemas a que dicha imposibilidad se refiere carecen de sentido físico: no es la ley causal la que ha fracasado, sino las hipótesis que han llevado al planteamiento del problema, es decir, la presupuesta estructura de la imagen física del mundo. En el *Weltbild* de la física cuántica, que ha sustituído al clásico, el punto material ha sido despojado de su carácter elemental y se ha resuelto en un sistema de ondas materiales; así, el determinismo puede seguir dominando tan rigurosamente como en la física clásica, sólo que los símbolos utilizados son otros, y con otras reglas de cálculo se opera. Hay que reconocer, con todo, que el precio pagado para salvar la rigurosa causalidad es muy elevado: las ondas, elementos y símbolos últimos de la nueva imagen física, han pasado a designar tan sólo de algún modo la probabilidad de la existencia de un cierto estado.

Empero el determinista convencido no puede contentarse del todo con tal interpretación de la causalidad; por esto se pregunta si no exis-

tirá un camino para dar al concepto de causa un sentido más directo y más profundo, de suerte que no dependa de la introducción de un producto humano artificioso y lo refiera no al *Weltbild* físico, sino inmediatamente a las vivencias del mundo sensorial. Para ello basta modificar, no el objeto—como hasta aquí hemos hecho—, sino el sujeto de la predicción, criterio infalible del enlace causal: en vez del hombre, que forma parte del cosmos y que, por tanto, modifica con su observación el proceso, podemos suponer un espíritu ideal que abarcase y penetrase con su mirada el estado de la naturaleza y con esto fuese capaz de predecir su curso para el porvenir. Así la ley causal queda en modo absoluto y sin limitación alguna, con independencia de toda imagen física del cosmos, restablecida y asegurada en el campo de la física [3].

En las mismas ideas insiste tres años más tarde en la *Harnack-Haus*, de Berlín-Dahlem, en una de sus mejores conferencias: *La Física en la lucha por la concepción del mundo*. Es un hecho que la excelente confirmación de ciertas leyes meramente estadísticas en la Microfísica, por un lado, y por otro, el hecho de la relación de imprecisión han inducido a un gran número de físicos a mirar la regularidad estadística como la base única y definitiva de todas las relaciones legales en la física atómica, y a declarar privada de sentido físico—*sinnlos*—la cuestión acerca de la causalidad de los sucesos individuales. ¿Qué debemos responder a esta afirmación? Que la razón de la imprecisión de las medidas no es preciso que esté en un fallo de la causalidad en el microcosmos; puede muy bien hallarse en un defecto de los conceptos empleados y en el planteo del problema que con ellos se enlaza.

Pero ¿en qué sentido habrá que completar o generalizar los conceptos de la física clásica para poder sostener en adelante la ley de la causalidad rigurosa, de la legalidad dinámica? "Paréceme que se ofrece un indicio de la dirección que hay que seguir, en el conocimiento, cada vez más claro en nuestros días, de que las ecuaciones diferenciales espacio-temporales, incluso las de la mecánica ondulatoria, no agotan por sí solas

---

[3] Estos mismos conceptos explanaba Planck de palabra, y casi por el mismo tiempo, a James Murphy, el cual los ha dejado consignados al final del libro *Where is Science going?* (Allen, London, 1933), destinado a presentar al público anglosajón la personalidad y el ideario del físico berlinés. "En la actualidad la discrepancia no radica entre la naturaleza y el principio de causalidad, sino más bien entre la imagen que hemos formado de la naturaleza y la naturaleza misma. Nuestra imagen no está en perfecto acuerdo con los resultados de la observación, y como ya he dicho repetidas veces, el problema del progreso de la ciencia es lograr un acuerdo más exacto. Estoy convencido de que podremos llegar a este acuerdo, no precisamente rechazando la causalidad, sino ampliando la fórmula y refinándola para que pueda acomodarse a los modernos descubrimientos."

el pleno contenido de la legalidad; valedera para los procesos que tienen lugar en un sistema físico, sino que siempre es imprescindible añadir la consideración de las condiciones de límite—*Randbedingungen*—para el sistema considerado. Semejante límite posee siempre una extensión finita: su intervención inmediata en la trabazón causal significa, en consecuencia, un elemento específicamente nuevo, extraño a la física clásica, de la consideración causal."

A fines de 1937, a los setenta y nueve años de edad, el Néstor de la física moderna se presenta todavía a la palestra en Munich para defender las posiciones tradicionales en su trabajo *Determinismo o indeterminismo?* Pero como las fuerzas del cuerpo, aparecen apagados sus bríos y sus entusiasmos causalistas. Un acontecimiento—dice—, sea del mundo material, sea del espiritual, jamás es simplemente determinado o indeterminado; antes bien, vale lo uno o lo otro, según sean los presupuestos de los cuales se parte en el examen de la cuestión. Por lo demás, tan pronto como se trata del modo de considerar científico, se acogen siempre los presupuestos de suerte que el hecho aparezca determinado: ¿No es el blanco y objetivo de la investigación científica conocer lo más completamente posible los enlaces en el desarrollo de un suceso? Ahora bien; impresionados por los éxitos de la interpretación probabilística de los fenómenos de la Microfísica—vgr., la reflexión de un electrón aislado—, muchos físicos se inclinan hoy a considerar los procesos atómicos como del todo indeterminados. Pero ¿no será precipitada y prematura una generalización de tanta trascendencia? Los presupuestos, cuya utilización lleva por necesidad a la admisión del indeterminismo, ¿no pueden ser sustituídos o completados por otros que permitan que el proceso aparezca determinado?

Después de una detenida investigación acerca de la fundación y desarrollo de un indeterminismo de principio—*prinzipiell*—en la física atómica, y de un examen atento de las enormes dificultades—tanto prácticas como teóricas—que a ellos se oponen, pasa Planck a responder a la pregunta. Aparece indeterminado el proceso de la reflexión electrónica porque hemos considerado al electrón, en el sentido de la física clásica, como una clase de corpúsculo; suprimido este presupuesto, como lo hace la mecánica ondulatoria, se pone de hecho la condición previa para la posibilidad de una teoría determinista, y se abre la puerta de ingreso a nuevos campos del conocimiento. "Nadie puede decir todavía cuál será el enunciado del principio básico de la futura teoría completa del determinismo físico; pero, entre tanto—es mi opinión—, debemos permanecer firmes en el presupuesto fundamental de toda investigación

científica, a saber: que todo el curso de la naturaleza se desarrolla independientemente de los hombres y de sus instrumentos de medida, y que en modo alguno queda de antemano excluído que las perturbaciones de la observación sobre el proceso medido puedan ser conocidas y tenidas en cuenta."

Libertad y causalidad.

Al lado de los problemas siempre inquietantes y fundamentales de la causalidad, la legalidad, el determinismo, ocupa un lugar preeminente en la producción científico-filosófica de Max Planck la cuestión no menos candente y básica de la libertad humana, de su naturaleza y de su conciliabilidad con la necesidad que rige el cosmos. A ella dedica íntegras dos de sus más notables conferencias—*Kausalgesetz und Willensfreiheit*, 17 de febrero de 1923, en la Academia de Ciencias de Prusia, y *Vom Wesen der Willensfreiheit*, 27 de noviembre de 1936, al grupo local de Leipzig de la Sociedad Filosófica Alemana—; y de ella se ocupa incidentalmente en buena parte de las demás. Ni es de maravillar semejante proceder, supuesto el objetivo y el campo que a la ciencia exacta de la naturaleza señala nuestro autor, el cual se ve así forzado a enfrentarse con la dificultad que un determinismo riguroso y universal parece crear al libre albedrío del hombre.

Por otro lado, el trinomio Ciencia-Etica-Religión encierra, según Planck, toda la concepción del mundo—*Weltanschauung*—, pues que la Etica y, por tanto, la Moral, ocupa el vértice dominante en la pirámide de las ciencias filosóficas. Nada más importante y urgente, en fin, para elevar el nivel espiritual de un pueblo y avivar en él la conciencia de su propia personalidad—y este era uno de los fines primarios de la actividad académica del gran sabio—, que descubrirle el tesoro de energías y de grandezas encerrado en la libertad individual.

Parece como si los hombres pensadores se hubiesen dividido en dos campamentos opuestos, al tratarse acerca del sentido de la ley causal en el mundo de la naturaleza y en el del espíritu, acerca de lo sensible y de lo suprasensible, acerca de la libertad o de la sujeción de la voluntad. Para los unos se trata, en primer término, de un problema de epistemología: ven en una causalidad estricta, extendida también a los procesos espirituales, un postulado indeclinable de la investigación científica, y así no tienen reparo alguno en sacrificar el propio libre albedrío como precio para alcanzar una inteligencia completa de lo que constituye la trabazón más íntima del universo. Otros, en cambio, naturalezas más

inclinadas a la práctica, temen ser rebajados a la condición de mecanismos automáticos por la sujeción al dominio de leyes férreas y necesarias. y así de buena gana negarían del todo la validez de la ley de causalidad, por lo menos en el ámbito de la vida más elevada del espíritu. Entre estos dos campos se mueve un gran número de pensadores, los cuales se ven impedidos de adherirse a una u otra de las tendencias, por causa de un sentimiento indefinido, pero intenso, de que entrambos partidos pueden en cierto sentido tener razón, por más que no acierten a ver con claridad en qué punto el curso de los propios pensamientos se separa del de aquellos extremistas. Planck, como representante de la investigación exacta de la naturaleza, va a iluminarlos, declarándoles lo que se puede decir acerca del problema propuesto, desde el punto de vista de la física, cuyos métodos pueden, ciertamente, exigir un alto grado de confianza (p. 140).

"¿Qué posición toman las ciencias del espíritu frente al problema de la causalidad?"—pregúntase Planck al tratar del planteo de la cuestión de la libertad—. "¿Existe, según ellas, también en el mundo del espíritu, en el sentir, querer, pensar y obrar del hombre, siempre y doquiera un riguroso enlace causal, de suerte que cada vivencia, cada pensamiento, cada volición, está necesaria y totalmente condicionado por una o varias circunstancias o sucesos precedentes, o bien domina aquí —en contraposición a la naturaleza—hasta cierto grado libertad, o capricho, o acaso, o como quiera llamársele?" (p. 158).

En verdad que apenas puede concebirse contraste más evidente y profundo que el que aquí se ofrece a primera vista. "Por una parte, el desarrollo según leyes inquebrantables de todo cuanto acontece, así en el cosmos como en la vida anímica, constituye la condición *sine qua non* de toda investigación científica y la base de toda conducta práctica. Por otra, la certeza garantizada por nuestra misma conciencia y, por ende, por la fuente más inmediata de conocimiento que puede darse, de que somos dueños de nuestros propios pensamientos y decisiones, de que en cada instante tenemos la posibilidad de obrar de este o de aquel modo, prudente o locamente, bien o mal" (p. 139). ¿Será posible conciliar estos dos extremos y, consiguientemente, la ciencia con la ética? ¿Cómo realizarlo?

El punto de partida y a la vez presupuesto necesario e indiscutible, a juicio de Planck, y así repetido por él *opportune et importune* a lo largo de sus escritos, es el siguiente: "Si la finalidad y objetivo de la ciencia es buscar y descubrir enlaces legales en cuanto acontece en la naturaleza y en la vida humana, todo el mundo debe conceder que es presupuesto

ineludible para ello que exista en realidad un tal enlace legal y que pueda ser enunciado claramente. En este sentido hablamos también de la validez de una ley general de causalidad y de la determinación por ella de la totalidad de los procesos en el doble mundo natural y espiritual" (página 302).

En consecuencia, suponemos que también la voluntad humana está causalmente determinada, esto es, que en todos los casos en que alguno está a punto de exteriorizar un determinado querer o de tomar una decisión definida, sea repentina o fruto de madura reflexión, sería posible a un observador dotado de penetración suficiente, y a la vez completamente pasivo respecto del proceso, predecir la conducta de dicho individuo. La diferencia con respecto al cosmos material está en que, así como en la ciencia natural el objeto de la investigación científica, en orden a la predicción, lo constituye un sistema determinado con propiedades bien definidas, en la investigación histórica y psicológica se trata de una personalidad individual dada con una disposición heredada bien definida, como constitución corporal, inteligencia, fantasía, carácter, temperamento, afectividad; como condiciones externas intervienen aquí las influencias físicas y psíquicas del medio ambiente, que ejercen su acción mediante clima, alimentación, educación, trato social, lecturas, etcétera, etc.

Esto supuesto, aun cuando mucho menos que en las ciencias naturales puede aquí pretenderse una solución completa y lógicamente inatacable del problema del dominio absoluto de la ley causal, podemos decir que la dirección tomada en su desarrollo por las ciencias históricas y psicológicas se inclina decididamente en favor de la solución afirmativa también en el mundo del espíritu. "Sólo que el papel que en la naturaleza representa la fuerza como causa de los movimientos, lo toma aquí el motivo como causa de las acciones, y a la manera que los movimientos de un cuerpo material proceden con necesidad de la cooperación de fuerzas diversamente dirigidas, así las acciones humanas brotan con igual necesidad del juego variado de los motivos, que mutuamente se robustecen o debilitan, los cuales entran en acción, en parte más o menos conscientemente, en parte también sin darse cuenta" (página 159).

Sin embargo, como en los procesos del mundo anorgánico, también en los espirituales hemos de distinguir entre la validez y la realización de la ley causal, según la doctrina de Planck. Dicha ley es válida en todas las circunstancias, en virtud de su carácter trascendental, pero como en la naturaleza sólo es realizable para un observador microscó-

pico, así en el mundo espiritual únicamente lo es para una inteligencia que exceda inmensamente en perfección a la del espíritu objeto de la investigación y de la previsión (p. 160). La razón es clara: la acción recíproca de los motivos que se entrecruzan en todas las direcciones es incomparablemente más sutil y complicada que la de las fuerzas naturales, y así hay que exigir enormemente más de la inteligencia del observador si ha de ser capaz de conocer todos y cada uno de los motivos en su intervención causal, y de estimarlos justamente en su importancia. Cuanto menor es la distancia entre el observador y el observado, tanto más incierta y defectuosa resulta la consideración causal, y con ella la investigación científica, y cuando entrambos se identifican, cuando la actividad del que conoce es una parte del espíritu investigado, la consideración causal falla del todo y aun carece de sentido.

Supongamos el caso de un individuo que delibera sobre la conducta que ha de seguir en un negocio difícil y urgente; cada nuevo conocimiento relativo a las diferentes posibilidades que se le ofrecen, a sus ventajas e inconvenientes, da lugar a un nuevo motivo para la voluntad, y el conocimiento de este motivo crea a su vez una situación nueva, y así en cadena sin fin, y puesto que lo observado y el *yo* que quiere, no debe obediencia alguna al observador, al *yo* que conoce, no se podrá jamás afirmar con seguridad que la decisión final de la voluntad será conforme al conocimiento últimamente adquirido, antes bien cooperarán también en ella motivos subconscientes. Así, mientras un conocimiento causal para el propio pasado es—por lo menos en principio—siempre posible, una intuición completa en los motivos propios presentes de la voluntad, y con ellos una inteligencia causal para el propio porvenir es para siempre inaccesible (p. 306).

Aun para los espíritus más elevados existe un punto que es y permanecerá para siempre inaccesible a toda ciencia y, por ende, a toda consideración causal, y, por cierto, no sólo desde el punto de vista práctico, sino también lógico; este punto, pequeño e inmenso a la vez, es el *propio yo*. Y precisamente por esta inaccesibilidad se hace posible la entrada de la libertad, la cual no es más que "la fuerza que en sí siente el hombre, a quien se ofrece la posibilidad de ejecutar dos acciones, de poder decidirse arbitrariamente, según su propio albedrío, por la una o por la otra" (p. 243). Considerada objetivamente, desde fuera, la voluntad está atada causalmente; considerada desde dentro, subjetivamente, la voluntad es libre (p. 310).

No es nuestro intento, ni correspondería al fin del presente artículo, refutar la doctrina de la libertad de Planck, que coincide en el fondo

con la de no pocos científicos clásicos: gratuito y falso es en ella el punto de partida—"principio de causalidad cerrada de la naturaleza"—de que el hombre no es sino un fragmento del cosmos regido por la causalidad rigurosa; gratuita y falsa es la afirmación de que una superinteligencia que pudiese penetrar todos los repliegues de nuestro cerebro y todas las excitaciones de nuestro corazón echase de ver que nuestros pensamientos y acciones estaban causalmente condicionados; gratuito y falso el aserto de que la libertad se funda en el hecho de que "la voluntad del hombre preceda a su inteligencia, o como también puede decirse, que su carácter pese más que su entendimiento" (p. 310).

Tan persuadido está Planck del dominio universal y absoluto de la causalidad física que llega a escribir: "Aun el hombre espiritualmente más excelso está sujeto en todas sus actuaciones a la ley causal, y hay que contar siempre—por lo menos en principio—con la posibilidad de que algún día la investigación científica, que sin cesar penetra más profundamente y cada día se perfecciona más, llegue a comprender aún la más genial creación del hombre en su determinación causal. Y la razón es que la mentalidad científica exige la causalidad, por cuanto el pensar científico es equivalente al pensar causal, y el objeto último de toda ciencia consiste en la realización completa del modo de considerar causal" (p. 162) [4].

* * *

La doctrina de Planck acerca de la causalidad y de la ley causal, en su formulación y exposición clara y definida, y más aún la actitud por él tomada desde los comienzos de defensor y paladín de las ideas tradicionales, acomodadas en lo necesario a los progresos de la física reciente, no podían menos de provocar reacciones diametralmente opuestas e igualmente enérgicas en los dos campos científico-filosóficos: el de los propugnadores del determinismo más o menos matizado y el de los contingentistas más radicales y absolutos.

Es frecuente en los escritos de los primeros tropezar con el nombre del gran físico y pensador, con tanto más respeto y entusiasmo pronunciado cuanto mayor es la autoridad y el prestigio que le confiere el título de autor de la hipótesis de los *quanta*, de la cual se ha seguido

[4] Es tan manifiesta la mente de Planck en estos puntos, que no acertamos a ver cómo ha podido escribir R. Paniker: "Si la causalidad reinase en todo el mundo—viene a decir Planck—no habría lugar para la libertad." (Max Planck, *Arbor*, t. VIII, 1947, p. 402.)

recta y lógicamente la llamada crisis de la causalidad física [5]. Fácil sería acumular los testimonios. Así, G. Castelnuovo, insigne cultivador y maestro de la mecánica racional clásica y relativista: "Si cuantos cultivan la ciencia conocen la grandeza de la obra de Planck en el dominio de la física teórica, muchos ignoran que en él el filósofo no es inferior al físico, ni en la profundidad del pensamiento ni en la claridad de la exposición... Es digno de notarse, a mi juicio, el hecho de que el sabio que, por la introducción de los *quanta*, ha realizado en las teorías físicas la mayor revolución desde Galileo, hase guardado de caer en las exageraciones de sus discípulos; antes ha permanecido en conjunto fiel a los ideales de la ciencia clásica" [6]. A. Sommerfeld, por su parte, el sabio y fiel amigo que sostenía con Planck correspondencia epistolar científica, y a las veces también poética, juzga así en su conferencia *Wege zur physikalischen Erkenntnis*: "Quienquiera que ha tratado alguna vez con Planck, pensador prudente e imparcial, se ha llevado una impresión profunda de su objetividad en los problemas de la vida y de la ciencia. Partiendo de la termodinámica, y partidario al principio de las teorías energéticas de Ostwald, ha llegado a ser, por su descubrimiento del cuanto de energía, el representante máximo de la física atómica." Y expone luego con cariño los esfuerzos del amigo para salvar la causalidad estricta, si bien observa que no cree poder suscribir todos los puntos, de su argumentación [7]. Alberto Einstein, en fin, el audaz y genial innovador, en tantos aspectos de su ingenio y de su carácter antítesis del reposado y conservador Planck, afirma: "Estoy completamente de acuerdo con nuestro amigo Planck en lo que se refiere a la posición que ha tomado acerca de ese principio; pero usted debe recordar lo que Planck ha dicho y escrito. Admite que en el estado actual de las cosas es imposible aplicar el principio causal a los procesos internos de la física atómica; pero se ha manifestado en contra de que, a causa de esta *Unbrauchbarkeit* o imposibilidad de aplicación, tengamos que concluir que el proceso de la causalidad no existe en la realidad externa. Planck no ha tomado realmente un punto de vista definido en esta cuestión [8].

---

[5] "Einstein mostró, en 1917, que la teoría establecida por Planck parecía, por lo menos a primera vista, conducir a consecuencias más revolucionarias que la simple discontinuidad. Parecía destronar la ley de causalidad y arrebatarle el lugar por ella hasta entonces ocupado como guía de la evolución del mundo natural." (JEANS: *Le mysterieux Univers*. París, Hermann, 1933, p. 23.)

[6] *Les vues philosophiques d'un grand physicien*. (Scientia, 1936, LIX, p. 40.)

[7] *Scientia*, 1936, LIX, p. 181.

[8] *¿A dónde va la ciencia?* (Editorial Losada. Buenos Aires, 1947, p. 230.) No queremos silenciar, por el gran interés que a nuestro propósito tiene, que el mismo W. Heisenberg, en una interviú concedida al ilustre físico teórico Miguel Masriera, con oca-

Mucho más vehementes y apasionados que las alabanzas de los amigos de la causalidad y del determinismo han sido los ataques e impugnaciones de que ha sido objeto Planck, portaestandarte de la doctrina clásica, de parte de los entusiastas de las nuevas y revolucionarias tendencias. Es el reverso, mucho más verdadero y acusado, por cierto, de "aquellas consideraciones sentimentales que—a juicio de H. Reichenbach—hay que tener ante los ojos si se quiere comprender la resistencia de sabios ilustres, de la generación precedente, a la evolución reciente de la física, los cuales quisieran establecer, como un dogma religioso, que la fe en la causalidad estricta debe ser conservada, aun cuando la situación actual de la ciencia no la legitime" [9].

Queda ya señalada la abierta oposición del profesor vienés F. Exner a la distinción planckiana de dos suertes de la legalidad: la dinámica y la estadística, fundada en dos especies rigurosamente distintas de fenómenos naturales, los reversibles y los irreversibles. Asimismo hemos aludido al debate Schroedinger-Planck, en el principio del cual el joven profesor de Berlín, cuya teoría ondulatoria descansara en su origen en la idea de relaciones estrictamente causales, vuelve a sus posiciones acausalistas o indeterministas de 1922. Más interesante y conocida es la crítica que en el capítulo "Críticas y controversias" de su discutida obra *New Pathways in Science* hace sir A. Eddigton del ideario causalista de Planck. "El profesor Planck—escribe—es libre de lanzar como una hipótesis la idea de que todas las leyes estadísticas del Macrocosmos se fundan en leyes dinámicas de los últimos elementos; pero presentarla como una respuesta de la ciencia es, ciertamente, una inexactitud grave, contra la cual está en realidad la orientación actual de la física... Tal vez Planck haya querido decir que se había probado (matemática o lógicamente) que si cada individuo no obedece a leyes causales rigurosas, las leyes estadísticas son imposibles para el conjunto de individuos; pero esto sería olvidar que Heisenberg, Schroedinger, Dirac y otros ponen las leyes estadísticas en la base de la teoría actual de los cuantos... Mientras Planck cree firmemente que se descubrirá una formulación más precisa de la ley causal, sostengo yo que semejante ley no existe en la ciencia de hoy, sino tan sólo en las anticipaciones de ciertos hombres de ciencia que, naturalmente, tienen el sabor de sus predicciones filosófi-

---

sión de la semana atómico-nuclear del pasado verano en Santander, calificó de *muy sensata* la interpretación filosófica dada por Planck de su "principio de incertidumbre". Así puede leerse en *La Vanguardia Española* del 23 de agosto de 1950.

[9] *La philosophie scientiphique*. París, Hermann, 1932, p. 23.

cas... La imagen que da Planck del mecanismo de la naturaleza sobrepasa manifiestamente de mucho lo que nuestro actual saber nos garantiza". Las citas podrían multiplicarse hasta lo infinito, pues apenas hay indeterminista que no se crea con derecho para atacar a Planck, pensador y filósofo, aun conservando todo el respeto y admiración por el hombre y el científico.

En semejante irreductible oposición de actitudes entre los físicos más o menos cultivadores de la filosofía científica, ¿qué fallo deberá pronunciar la razón a la luz de la sana filosofía, basada en la naturaleza y en la actividad de las facultades cognoscitivas del hombre? No será difícil—a nuestro parecer—hallarlo, habida cuenta de la íntegra obra planckiana, suficientemente bosquejada en las páginas precedentes. En ella se afirma, desde luego, la realidad objetiva del concepto de causa eficiente—al lado de la causa final—para la totalidad del cosmos, así para el mundo de la naturaleza como para el del espíritu. No se trata de una mera sucesión temporal y constante—aunque no necesaria—entre dos sucesos o procesos físicos, como en el empirismo de Hume; ni de una categoría mental *a priori*, marco mental aplicado por la inteligencia a determinadas sucesiones de fenómenos, cuya correspondencia con el mundo real permanece un enigma, como en el subjetivismo de Kant. La causa actúa realmente del presente hacia el futuro; y aun cuando su esencia íntima nos es—y nos permanecerá—desconocida, podemos rastrearla y expresarla algo mediante sus dos notas o caracteres indefectibles: la trascendencia y la necesidad.

Al establecer, sobre la base de esta última propiedad esencial, que "la posibilidad de hacer una predicción que se cumpla constituye un criterio infalible en favor de la existencia de un enlace legal", y más todavía al definir que "un suceso está causalmente determinado cuando con certeza puede ser predicho", sobre prejuzgar y sacar de quicio de un plumazo el problema de la libertad humana, comete Planck una evidente infracción de las leyes de la Lógica, pues que la necesidad no es tan sólo característica del enlace entre causa y efecto; puede también darse, vgr., entre la condición y lo condicionado. Sin embargo, no está precisamente en este ilógico y arbitrario proceso, en el establecimiento de definiciones el error fundamental de Planck en su ideario filosófico causalístico, sino en el punto de partida de su epistemología científica; según él, la existencia del mundo externo es de naturaleza puramente hipotética, pues ni por raciocinio de la mente ni por testimonio de los sentidos puede ser adquirida. ¿Qué puede restar en pie, con semejantes

principios, del valor objetivo racional de los conceptos de causa y causalidad? [10].

Un curso parecido ha recorrido la ley causal o ley de causalidad en la mente de Max Planck. Dejado a un lado el principio clásico de causalidad de la *philosophia perennis,* que pertenece por entero al campo de la ontología, los científicos modernos, bajo la influencia de la noción de causa ofrecida por Kant—"este concepto de causa requiere que alguna cosa (A) sea de tal condición, que otra (B) se siga de ella necesariamente según una regla absolutamente necesaria"—, han formulado un principio llamado inexactamente de causalidad, pues que coincide con el principio del determinismo: "el conocimiento del estado de un sistema material—así lo ha enunciado recientemente Bohr—en un tiempo dado, permite la previsión de su estado en cualquier tiempo sucesivo" [11]. Es la posición de Planck, con todo ardor proclamada en sus escritos y conferencias anteriores a 1927, si bien esencialmente debilitada y puesta en peligro al convertir la ley causal en una mera hipótesis o postulado, base y punto de partida de toda investigación científica, mas en modo alguno demostrable lógicamente.

Más aún: la aparición de las relaciones de indeterminación de Heisenberg y las ruidosas controversias que de ellas se han seguido, han contribuído a poner más de relieve lo inestable de la actitud de Planck al reducir éste la ley causal a la condición de mero principio heurístico, ni verdadero ni falso, de mero indicador de camino para la fecundidad y éxito de la investigación científica, y al tener que refugiarse en la esperanza de que un día, más o menos lejano, se llegará a una expresión matemática exacta de la ley causal que sea del todo valedera para la imagen física del cosmos. Porque—y éste es el más grave de los errores de Planck—de la aplicación del principio al mundo de la naturaleza, es decir, de su genuino valor objetivo, nada podremos saber jamás, pues que sería preciso para ello desantropomorfizar totalmente el conocimiento

---

[10] Así Planck, sin llamar la atención sobre ello y probablemente sin advertirlo, pasa de una definición de causalidad a otra diversa. Esta confusión de conceptos es causa de frecuentes equivocaciones y graves errores en la casi totalidad—y aun el *casi* podríamos seguramente quitarlo—de los científicos, así deterministas como indeterministas, que cultivan más o menos un ideario filosófico. Creemos que ello se evitaría, por lo menos en gran parte, distinguiendo los tres conceptos de causalidad: causalidad *filosófica* = ejercicio de la actividad de la causa eficiente o producción del ser del efecto; causalidad *física* = ejercicio de la actividad eficiente de las causas de orden material o físico; causalidad *científica,* caracterizada por la posibilidad de prever con certeza el estado futuro de un sistema, partiendo de mediciones exactas realizadas en el momento actual.

[11] *On the notions of causality and complementary. Science,* vol. CXI (1950), página 51.

de los elementos del cosmos material, conocimiento adquirido a través de los sentidos. Por lo demás, ¿de que aprovecharía este conocimiento perfecto y adecuado si la existencia de su sujeto es asimismo un nuevo presupuesto, ni demostrado ni demostrable? [12].

Tampoco va a resultar arduo, después de todo lo escrito, enjuiciar el ideario filosófico revelado en semejante doctrina acerca de la causalidad. Es Planck mismo quien insiste una y otra vez en presentarse como *realista* convencido, enemigo de todo subjetivismo y positivismo rígidos; es el calificativo que suelen aplicarle los críticos. La cuestión es precisamente en qué sentido y hasta qué punto puede hablarse del *realismo* del que fué digno padre de la física teórica moderna. Para ello precisa considerar el influjo y la parte que corresponden a tres grandes corrientes filosóficas modernas.

1.° *El criticismo kantiano.*—No puede maravillar el papel importantísimo representado por el filósofo de Koenisberg en el ideario planckiano, habida cuenta del ambiente y de la formación en que tuvo su origen y desarrollo. No sólo vive y respira habitualmente dentro de la extensísima esfera de influencia del kantismo, mas también camina con frecuencia sobre sus mismos rieles y por sus mismas sendas. Sigue Planck dócilmente la trayectoria Hume-Kant al querer establecer el concepto de causa y formular la ley de causalidad; con Kant reconoce que la causalidad importa algo más que una sucesión constante y necesaria, aunque la esencia de ese enlace legal quedará para siempre desconocida; se cree obligado a contar—para hablar como Kant—la idea de causa entre las categorías dadas *a priori*, sin las cuales no puede en absoluto adquirirse el conocimiento; a semejanza de Kant, para quien el principio de causalidad fluye de la estructura lógica del pensamiento, Planck lo considera como un postulado o presupuesto puesto por el hombre de ciencia como necesario o muy conveniente para su investigación. No es, pues, maravilla si con frecuencia acuden a los puntos de su pluma el nombre y las alabanzas del fundador del criticismo y si alaba como méritos inmortales de éste las formas *a priori* de la sensibilidad y las categorías *a priori* de la inteligencia y los postulados *a priori* de la razón. Sin embargo, en no pocos puntos esenciales se aparta del filósofo alemán. La

---

[12] La actitud floja y aun claudicante de Planck en la cuestión de la necesidad de la legalidad dinámica en el microcosmos ha sido duramente enjuiciada por el P. Pérez del Pulgar: "Esta manera de concebir—esto es, llegar a atribuir a la *probabilidad* un sentido *objetivo*—ha hecho a Planck expresarse con frecuencia en un sentido antideterminista y anticausalista con el que no podemos estar conformes." Así el insigne físico y profesor. (*Introducción a la filosofía de las ciencias físico-químicas*. Ediciones I. C. A. I. Lieja, 1934-1935, p. 238.)

definición kantiana de causa y la expresión de la ley causal han de sufrir retoques de no poca consideración, del todo ajenos y aun opuestos a la mentalidad apriorística del kantismo, para tener cuenta de la nueva situación creada por las relaciones de imprecisión; la idea de causa, como los conceptos todos de las ciencias, brotan de la vida humana, y son desarrolladas y depuradas por sucesivas y graduales abstracciones y generalizaciones; no es ya lícito contar la ley causal como si fuese una forma de la intuición sin la que no fuese posible en modo alguno acumular experiencias; en el mundo real existe verdadera causalidad y legalidad—contra el *ignotum X*—, independientemente de la existencia de una humanidad dominada o no por categorías, y puede ser para nosotros conocida, aunque jamás plena y adecuadamente; la ley causal es un mero presupuesto, más aún, un mero indicador de camino, ni demostrable ni refutable, ni verdadero ni falso, basado en último término en otro postulado: el que afirma el dominio del orden y de la finalidad en el mundo de la materia y en el del espíritu.

2.° *El positivismo.*—Planck pasa por ser uno de los más esforzados paladines del antipositivismo: así se pone frente a frente de gran parte —si no de la mayoría—de los físicos de la nueva generación, imbuídos de los principios del neopositivismo de la Escuela de Viena. Son frecuentes las alusiones a este tema en sus escritos científico-filosóficos, y a él ha consagrado entera una de sus más enjundiosas conferencias, la titulada *Positivismus und reale Aussenwelt.* La impugnación propuesta resulta, bajo la pluma de Planck, intrínsecamente viciada y del todo ineficaz, pues que su error fundamental—la naturaleza puramente hipotética de la existencia del mundo corpóreo—le conduce prácticamente a los mismos errores recriminados en el adversario. Es más: el fundamento último de la afirmación, gratuita y falsa, de que la ley de causalidad no es más que un guía, tan precioso como se quiera, de la investigación científica, debe buscarse en el principio positivista de no querer admitir sino los resultados de las observaciones. Esta es también la razón de que, cuando trata de establecer el concepto de causa, procura ceñirse estrictamente al campo de la experiencia. La influencia del positivismo en la obra de Planck ha sido especialmente puesta de relieve por Michele Giua en su libro *Storia delle scienze ed Epistemologia* (Chiantore, Torino, 1945) y por Emile Meyerson en su estudio antes citado.

3.° *El pragmatismo.*—También éste ha dejado su huella en la obra planckiana. La razón de la elección del punto de vista determinístico, frente al opuesto igualmente lógico—así dice en 1930—, es que en la práctica hay que preferir aquel punto de vista que desde el principio

promete resultar más satisfactorio. Es la misma posición pragmatista adoptada al preferir la hipótesis causalista, igualmente legítima que la contraria, por ofrecer la ventaja de que, estimulando la investigación, favorece el progreso de la ciencia [13].

Terminemos este estudio haciendo nuestras las expresiones que encabeza el artículo *Tra la Scienza e la Fede,* del P. M. Viganò, S. J., el más imparcial y severo de los juicios que conocemos acerca de la obra filosófica de M. Planck. "Un sentimiento de dolor y de tristeza se apoderó con frecuencia de nuestro ánimo estos días mientras tratábamos de escudriñar la mente, no ya de algún joven de alborotada fantasía en busca de nuevas experiencias intelectuales, sino de un hombre más que octogenario, que recoge en un libro sus reflexiones filosóficas después de una vida consumida en una actividad y afortunada investigación física. De hecho manifiesta Planck un espíritu recto, sed sincera de verdad y de bondad; sin embargo, guiado en mala hora por una filosofía absurda, de la que no logra deshacerse, va de un lado a otro, procurando en vano agarrarse a algún firme punto de apoyo, y cierra sus investigaciones con un testamento espiritual, que quisiera ser una invitación a la esperanza, pero que, atentamente examinado, deja la impresión de un grito de desesperación" [14].

RAMON PUIGREFAGUT, S. I.

---

[13] Por esto no nos parece admisible la afirmación de R. Paniker en el artículo ya mencionado: "Para Planck el principio de causalidad fluye de la misma estructura lógica de nuestro pensamiento" (p. 403).

[14] *La Civiltà Cattolica,* XCIII (1942), vol. III, p. 348.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

DOS CARTAS INEDITAS ENTRE UNAMUNO Y EL DR. TORRAS Y BAGES

Ambiente ideológico en que se escribieron.

I. La filosofía catalana representada por Sert.

José María Sert al pintar, en 1929, la bóveda de la galería del Ayuntamiento de Barcelona dedicó un luneto a simbolizar la "filosofía catalana". Ante un altar cubierto por los anchos brazos extendidos de un crucifijo románico (símbolo de la raigambre de la tradición filosófica en Cataluña), un vigoroso personaje, Ramón Sibiuda, que representa los tiempos nuevos, de espaldas al espectador y con amplio gesto, parece pedir la atención de dos filósofos, sentado uno ante el altar y el otro de pie, ambos de frente al espectador, y que atisban, con cierto rasgo de desconfianza, el gesto de Sibiuda: el personaje de pie, con un libro abierto en la mano, es Balmes; el otro que preside la escena, sentado, y adornado con mitra y capa pluvial, tiene los rasgos de Torras y Bages.

No sé en qué pensaría propiamente Sert cuando simbolizó así la filosofía catalana; pero de fijo que Sert no sólo pensaba en la amistad que lo había unido personalmente a aquel gran obispo que le abrió de par en par las puertas de su catedral para que plasmase su genio en tonos ocres y bistres, sino que pensaría también en la vigorosa entraña de pensador que vive en todos los escritos del doctor Torras, a quien Sert llamaba el Santo Tomás de nuestros tiempos.

No tiene nada de particular, para quien conozca un poco nuestro modo de ser, de Cataluña, la floración de un Torras y Bages. Lo curioso resultaría tal vez descubrir que este Santo Tomás de nuestros tiempos se carteó con Unamuno, ¡y que ambos se comprendieron uno al otro!

Unamuno en muchos aspectos está exactamente en los antípodas del doctor Torras: aquél rompe moldes de tradición, desprecia todo comedimiento racional y se lanza a la fantasía sentimental; éste encarna su ser en la tradición de una raza, se identifica con la misma sensatez racional (tan ajena al irracionalismo como al racionalismo) y encuadra toda filosofía dentro de una ordenación armónica con el sentimiento e imaginación, en el hombre jerarquizado de facultades, tal como lo concebía Balmes en aquel inolvidable epílogo de *El Criterio*.

Y, no obstante, el paradójico Unamuno (el que dice de Balmes que "su pensamiento me parece rastrero y de corto vuelo") conservó paradójicamente de la lectura de Torras y Bages, balmesiano cien por cien, un alto aprecio, según escribió en 1910. Pero no adelantemos los hechos: recordemos antes en qué ambiente estaba Unamuno cuando decidió escribir al doctor Torras y Bages.

II. Unamuno.

Unamuno, en 1884, volvía a Bilbao, su ciudad natal. En Madrid había recibido el doctorado en Filosofía y Letras; pero también en la Universidad de Madrid había perdido su fe. La vuelta a Bilbao fué para el joven Unamuno un revulsivo: todo le hablaba con nostalgia de "aquello" que tuvo y ya no tenía. Aludiendo a sí mismo en tercera persona, dice de ese tiempo: "y sufría, sufría mucho. Después de una crisis en que lloró más de una vez, y hubiera sido un infierno su vida a no tener mujer e hijos, creyó en realidad haber vuelto a la fe de su infancia" [1]. Fué sólo un retroceso momentáneo; pronto rompió de nuevo más impetuosamente con sus creencias: "y volvió a encontrarse desorientado, preso otra vez de la sed de gloria, del ansia de sobrevivir en la Historia" [2], nos dice con expresiones muy semejantes a las que usó Nietzsche en una ocasión muy parecida a la suya.

Varios años pasó Unamuno leyendo intensamente, morbosamente introvertido, y escribiendo ensayos de pura espontaneidad para fijar bien su nueva actitud de vida, la que había escogido para ser en ella lo que había querido ser. Consiguió, entretanto, la tan suspirada cátedra de Salamanca en 1891, y en ella prosiguió, lo mismo que antes en Bilbao, esta etapa de autoformación. Al fin fraguó su primera síntesis ideológica en 1905 con la *Vida de Don Quijote y Sancho;* la segunda, la síntesis definitiva, es de 1912 con *Del sentimiento trágico;* la tercera, que podemos llamar de decadencia, nos lleva a 1930 con *La agonía del cristianismo* [3], que encierra en sí toda la hiel de su atormentada vida.

La comunicación epistolar a que ahora nos referimos se refiere a 1906, por tanto al Unamuno ya catedrático de Griego, terminando su período de fraguado, y ya con su primera síntesis o actitud. Parecía resuelto entonces su destino, parecía decidida su separación de la fe católica...; y, no obstante, esta carta nos permite adivinar en él un período de crisis cuando se dió a leer los autores que finalmente integró en *Del sentimiento trágico*.

Lo más característico de Unamuno en la etapa que precede inmediatamente a su primera *Weltanschauung* es tal vez su triple ensayo de 1900: *¡Adentro!, La ideocracia, La fe.*

En *¡Adentro!* ya asoma su indómita rebeldía contra toda estructuración racional: "frente a su dogmatismo exclusivista, afírmalo todo, aunque te digan que es una manera de todo negarlo, porque, aunque así fuera, sería la única

---

[1] Alas, Adolfo: *Epistolario a "Clarín"*. Madrid, 1941; p. 52.
[2] Ibid., p. 90.
[3] Esta es la sistematización que el P. N. G. Caminero nos ofrece en su magnífica obra sobre Unamuno (Comillas, Miscelánea Comillas, vol. II. 1948).

negación fecunda, la que, destruyendo, crea, y creando, destruye. Déjalos con lo que llaman sus ideas, cuando en realidad son ellos de las ideas que llaman suyas. Tú mismo eres idea viva; no te sacrifiques a las muertas, a las que se aprenden en papeles. Y muertas son todas las enterradas en el sarcófago de las fórmulas" [4].

Más significativo es aún, sin ninguna duda, el segundo ensayo, *La ideocracia,* en que se hallan expresiones como éstas: "vivir todas las ideas para con ellas enriquecerme yo en cuanto idea, es a lo que aspiro. Luego que les saco el jugo, arrojo de la boca la pulpa; las estrujo y, ¡fuera con ellas! Quiero ser su dueño, no su esclavo. Porque esclavos les son esos hombres de arraigadas convicciones, sin sentido del matiz ni del nimbo que envuelve y aúna a los contrarios; esclavos les son todos los sectarios, los ideócratas todos" [5]. Su despecho pesimista de racionalista fracasado, que erige en única afirmación su total negación, es patente: "entre todos los derechos íntimos que tenemos que conquistar, no tanto de las leyes cuanto de las costumbres, no es el menos precioso el inalienable derecho a contradecirme, a ser cada día nuevo, sin dejar por ello de ser el mismo siempre; a afirmar mis distintos aspectos trabajando para que mi vida los integre. Suelo encontrar más compactos, más iguales y más coherentes en su complejidad a los escritores paradójicos y contradictorios que a los que se pasan la vida haciendo de inconmovibles apóstoles de una sola doctrina, esclavos de una idea. Celébrase la consecuencia de éstos como si no cupiese ser consecuente en la versatilidad" [6]. Su apasionado grito contra la verdadera verdad tiene tonos de nietzscheísmo: "¿Ideas verdaderas y falsas, decís? Todo lo que eleva e intensifica la vida refléjase en ideas verdaderas, que lo son en cuanto lo reflejan, y en ideas falsas todo lo que la deprima y amengüe. Mientras corra una peseta y haga oficio, comprándose y vendiéndose con ella, verdadera es; mas desde que ya no pasa, será falsa. ¿Verdad?, ¿verdad, decís? La verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de dos conceptos, algo más entrañable que la ecuación del intelecto con la cosa—*adaequatio intellectus et rei*—; es el íntimo consorcio de mi espíritu con el Espíritu universal. Todo lo demás es razón, y *vivir verdad* es más hondo que tener razón" [7].

Su tercer ensayo, *La fe,* ¿qué va a decirnos sobre la fe, si tal nos ha dicho de la razón? ¿Qué será la fe? "¿Creer lo que no vimos? ¡Creer lo que no vimos, no!, sino crear lo que no vemos. Crear lo que no vemos, sí, crearlo, y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo, viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo..., y así en incesante tormento vital" [8]. "No condenéis ninguna fe cuando sea espontánea y sencilla, aunque se viere forzada a verterse en formas que la deformen" [9].

---

[4] UNAMUNO, MIGUEL DE: *Ensayos,* t. I, p. 241-242. Madrid, 1945.
[5] Ibíd., p. 249.
[6] Ibíd., p. 250.
[7] Ibíd., p. 252.
[8] Ibíd., p. 259.
[9] Ibíd., p. 268. Y en 1904: "Para aquellas gentes [los escolásticos] no habría más medios de relacionarse con la realidad, de adquirir la verdad, que los medios que se llaman conocitivos; aquello es un horrible intelectualismo. Y mientras no nos sacudamos aquí de él, creo que no tendremos filosofía española. ¿Y cómo la tendremos? Cultivando la voluntad, convenciéndonos de que la fe es obra de la voluntad y que

Puesto ya en el disparadero a que llegó el pesimismo postkantiano, Unamuno (lo mismo que Nietzsche) teoriza la locura: su trágico ensayo *La locura del doctor Montarco* (1904) es toda una página autobiográfica. Otro, que tituló *Los naturales y los espirituales* (enero de 1905) es de tonos tan violentos como éstos. Y con ellos enlazamos ya con los primeros atisbos formales de su fantasmagoría sobre el Quijote unamunesco, creado de planta por su fe sentimental: *Sobre la lectura e interpretación del Quijote* (abril de 1905).

Entramos con ello en 1906, fecha de la carta de Unamuno a Torras y Bages. Y en el mismo mes de marzo en que fechó la carta, se descolgó con su explosivo artículo *¿Qué es la verdad?* A pesar del arrojo violento, casi diría brutal, de sus afirmaciones, se adivina toda la tragedia que por debajo se consumaba en su alma, la tragedia del que ni quiso desprenderse de su soberbia razón racionalista, ni pudo, por otra parte, adquirir con ella convicciones salvadoras firmes; y entonces renegó de la razón, intentó presentar su mismo naufragio como único puerto: "¿Qué es creer en Dios? [...] Y dejándome de la fe lógica, paralela a la verdad llamada lógica, y ateniéndome a la fe moral, correspondiente a la verdad moral, les diré que creer en Dios es querer que Dios exista, anhelarlo con toda el alma" [10].

Nietzsche, ex profesor de Filología clásica, tiró la borla de doctor para renunciar a estudios de investigación y hacer explosión por el camino que había escogido, atento sólo a "crear algo nuevo"; pero no se juega con las leyes de la naturaleza: quien las destruye en sí se sujeta a una angustia trágica. Unamuno, con sorprendente paralelismo, profesor universitario de Griego y metido en disquisiciones filológicas, renuncia a los planes de obras eruditas, para no reventar comprimiendo su impulso cardíaco; pero por dentro tuvo que sorber hasta las heces la náusea que indefectiblemente invade a aquel que queda solo ante lo que cree el no-ser de todo ser, todo ficción y sentimiento.

Buena prueba de ello es que mientras por lo alto tronaba con ímpetu, recién terminada su *Vida de Don Quijote y Sancho*, por lo bajo escribía a Torras y Bages, que precisamente dos meses antes, por enero de 1906, había escrito su pastoral sobre *La fe*. La carta de Unamuno, comedida y oficiosa, dice así [11].

"Salamanca, 19 de marzo de 1906.

Mi respetado señor:

Personas cuyo parecer tengo en grandísimo aprecio me han hablado de tal manera de la labor de usted, que he entrado en muy grandes deseos de conocer algo de allí.

---

la fe crea su objeto; así lo crea..." (*Sobre la filosofía española*, ibíd., p. 551). Es Lutero o, si se prefiere, Kant y Nietzsche puestos en castellano, pero no con frías fórmulas, sino con toda nuestra pasión. No hay más originalidad.

[10] Ibíd., p. 792.

[11] El P. Ignacio Casanovas al morir en 1936 tan sólo publicó 22 tomos de las obras del doctor Torras y Bages (en 1948 se ha añadido el tomo 23); pero dejó clasificado y ordenado en Balmesiana el material para el resto de esta publicación por acabar, incluído el epistolario del doctor Torras. De ahí tomo la carta de Unamuno y su contestación, que estaban, si no me engaño, inéditas, pero no eran desconocidas.

Le ruego, por lo tanto, que me procure sus pastorales y algunos otros de sus trabajos de propaganda religiosa y cultural, y por ello le quedaré agradecidísimo y muy obligado. Ahora que tanto se habla de Cataluña, de sus cosas y de sus hombres—a cuyo estudio he sido siempre aficionado—, me interesa todo lo que a ese notable país se refiera; pero me interesan sobre todo las manifestaciones de su espíritu religioso, que es el alma del alma de un pueblo y el verdadero gozne de la vida. Esperando, pues, que usted accederá al ruego de un hombre ansioso de verdad y de espíritu, con todo respeto se despide su afmo. s. s.,

Miguel de Unamuno."

III. Torras y Bages.

El camino que escogió para sí Torras y Bages fué el opuesto: el de la sujeción racional al orden del ser, en el hombre armónico, donde corazón o sentimiento secundan, no dirigen.

La pastoral titulada *La confessió de la fe. Contra la vanitat dels que es diuen intel.lectuals* (escrita en catalán) parece redactada teniendo ante los ojos los escritos de Unamuno. De hecho está fechada el 25 de enero de 1906 [12], habiéndose publicado ya *La vida de Don Quijote y Sancho*.

A Unamuno a veces se le escapa la confesión de que era soberbio; y sus mismos biógrafos lo han observado: "Nada humilde, y sí muy soberbio, sufría enormemente, tanto en la vida religiosa como en la civil, por no poder amansar sus ímpetus ni consentir éstos doma de ninguna clase. Por esto es por lo que el cristianismo de don Miguel cae muchas veces fuera de la ortodoxia" [13]. El mismo, en diciembre de 1904, publicó aquel ensayo *Sobre la soberbia*, con claros rasgos autobiográficos [14].

Torras y Bages da en la llaga directamente, ante todo al exigir humildad para llegar a la fe: "Desgraciadamente hoy en día muchos buscan la fe por derroteros que no conducen a ella; el camino a la fe es la humildad. Hay quien cree que con discusiones, con mucha retórica y con refinamientos filosóficos y artísticos ha de llegar a la fe. La fe viene de Dios, y aquel que quiere hallarla ha de acercarse a Dios" [15].

¿Es la humildad un sacrificio? Sí; pero con él, con esta entrega también se recibe un don, el que sacia racional y verdaderamente los trágicos anhelos de Unamuno a la inmortalidad: "encuentra con ella el pan que necesita, el alimento de todas sus facultades y la satisfacción de todos los instintos y esperanzas de inmortalidad, de perfección y de gloria que es la aspiración

---

[12] La citaré traduciéndola de la publicada en catalán por el P. Casanovas en *Obres Completes de l'Il.lm. Senyor Dr. Josep Torras y Bages, Bisbe de Vich*, vol. XIX, Biblioteca Balmes. Barcelona, 1936; pp. 121-165.

[13] Romero Flores, H. R.: *Unamuno*. Madrid, 1941; cap. *La Fe*, p. 36 .

[14] Ibíd., p. 632: "Recuerdo ahora a un soberbio, a un hombre a quien tenían muchos por la encarnación de la soberbia. Y ese hombre... tenía fe en sí mismo." Véase también Caminero, N. G.: *Unamuno*, o. c., pp. 166-168.

[15] Torras y Bages, o. c., § III, p. 134.

invencible de la humanidad, manifestada explícitamente por todas las generaciones pasadas y sólo satisfecha por la revelación divina" [16].

No es el objeto de la fe una pura deducción geométrica, como querría el racionalismo al rechazarla despechado: "La fe, como toda fórmula, es misteriosa, y San Pablo ya lo expresó (Hebr., XI, 1); y no puede dejar de ser misteriosa, porque en este caso ya dejaría de ser fórmula y pasaría a ser explicación [17]. Por esto naufragan muchos en la fe: "los titanes de la mitología, que quisieron escalar el cielo y cayeron al abismo, son un símbolo muy adecuado que expresa la incapacidad de los hombres para llegar al conocimiento y posesión de la Verdad infinita, al reino de la perfección, sin contar con el auxilio divino" [18].

¿Era "vitalista" o biotista Unamuno? Ya sabe el lector que por *vida* o por *biotismo* quería precisamente huir de toda sujeción *racional al misterio*. Torras y Bages en su egregio documento enseña como si exactamente se dirigiera a él, qué parte hay de vitalismo, qué factores hay irreducibles a un puro raciocinio humano, qué intervención tiene la comunicación de la gracia para la fe; pero añade también todo lo que hay de racionalidad: "la vanidad de los que se llaman a sí mismo intelectuales es insoportable. Ignoran el misterio de la vida, y quieren pasar por maestros de la vida humana; viven entre tinieblas y andan a tientas tropezando y se llaman hijos de la luz. Son enemigos de la fórmula, y el universo entero es una inmensa fórmula, y nuestro entendimiento es una fórmula, y nuestra vida es una fórmula: una fórmula viva que no puede rebasar los términos que la comprehenden. En el lenguaje inspirado de la Sagrada Escritura encontramos una palabra que equivale a la palabra fórmula, *verbum*, que significa no solamente la idea, sino también la expresión y la realidad de las cosas criadas. Es la esencia de la vida. Hemos de vivir según la fórmula, y nuestra fórmula es la santa fe católica, emanada del Verbo de Dios, Jesús, Hijo de la Inmaculada Virgen María y del Espíritu Santo, que El envió al mundo después de su misericordiosa Redención" [19].

Evidentemente, esto supone sujetarse a lo que es huir de la originalidad sin límites. Unamuno decía en 1900: "¡Libertad! ¡Libertad! Y donde la ideocracia impera jamás habrá verdadera libertad, sino la libertad ante la ley, que es la idea entronizada, la misma para todos, facultad lógica de poder hacer o no hacer algo" [20]. Y Torras y Bages le replica seis años más tarde: "El cristiano más eminente se reconoce un discípulo perpetuo, hemos de aprender hasta la hora de la muerte. Hemos de huir de la originalidad, de la vanidad de tener ideas propias; lo que es muy propio son nuestros pecados. Todo lo demás, nuestras ideas, nuestros sentimientos y toda nuestra vida, la mayor sublimidad y heroísmo de la vida, la mayor elevación de nuestras ideas y la mayor nobleza de nuestros sentimientos tiene un origen más alto; deriva de la Fuente de vida, a la que el cristiano acude sin cesar" [21].

Por esto el racionalismo sin freno, de omnímoda libertad racional, al fin

---

16 Ibíd., p. 134.
17 Ibíd., p. 136.
18 Ibíd., § IV, *Vanitat dels intel.lectuals en voler ensenyar la Vida*, p. 138.
19 Ibíd, pp. 138-139. Compárese este texto con el de Unamuno, citado en la nota m. 4.
20 UNAMUNO, o. c., vol. 1.° p. 250.
21 TORRAS Y BAGES, o. c., p. 140.

se destruye en una multiplicidad inconsistente, mientras al revés, nuestra unidad es perenne: "Esta humildad, carísimos, os explica la unidad de nuestra santa Iglesia, extendida por todo el mundo entre tanta diversidad de hombres de diferentes temperamentos, lenguas y costumbres, y en épocas tan distintas de la historia. La iglesia de los intelectuales es la Babilonia de la confusión: ni se entienden ni pueden entenderse; es una escuela sin maestro, o mejor dicho, es una escuela en que todos quieren ser maestros, y los que llegan a imponerse a los demás lo son solamente según el turno de la moda. Es una de las grandes manifestaciones de la vanidad humana, capaz de excitar la curiosidad, capaz de entretener la ociosidad, pero no de satisfacer a la humanidad" [22].

Diríamos en lenguaje moderno que Unamuno tropezaba en la fe por biotismo o por el otro extremo de racionalismo: como racionalista quería una luz clarísima, sin sombra de autoridad y misterio; como biotista o vitalista declaraba que esto no lo hallaba, y entonces saltaba al extremo opuesto de la pura espontaneidad vital, del absurdo, de la fe que "crea" no "cree". Torras y Bages en su preciosa pastoral muestra precisamente lo que hay de recto en los dos extremos, sin extremismos. Hasta ahora ha dicho: no todo es razón en la fe; se requiere también la práctica vital de la humildad, la gracia de arriba; ahora examina armónicamente el otro extremo: se requiere también la razón, pero ordenada, no desbocada; la fe debe ser un obsequio *racional*: "La Iglesia, nuestra Madre, ama, respeta y fomenta el trabajo intelectual; sus doctores han sido unos atletas de la inteligencia humana; el gusto por la especulación intelectual ha sido vivísimo en muchas generaciones monásticas y eclesiásticas, hasta tanto que a veces ha llegado al refinamiento, y la Iglesia ha tenido que poner coto. Porque nosotros, hombres racionales, no somos pura inteligencia; porque si bien la inteligencia es nuestra potencia más noble y la directriz, no obstante, no es la única fuerza humana; la imaginación y el sentimiento encarnan una fuerza de difusión admirable, y sin ellas la inteligencia sería estéril y quedaría muy menguada la fuerza motriz de la voluntad" [23].

No agonía entre dos extremos, razón-vida, que como dos muelas trituren el alma, sino armonía de las dos (limitada cada una a sus estrictos confines) para un trabajo de consuno: "La misma difusión del cristianismo, la iluminación del mundo, no se hizo por un puro procedimiento intelectual; hoy mismo las conversiones de los herejes, siempre numerosas, la purificación de los pecadores, la extensión de la Iglesia católica, no es un efecto académico; la fe no es el resultado, no es la consecuencia de un raciocinio, no es hija de la ciencia, del arte o de la literatura, sino de un influjo sobrenatural y divino [...]. La fe es, pues, una ley que Dios ha dado a su criatura racional. Quien piensa conquistar la fe con la ciencia se engaña totalmente; la ciencia prepara el camino, quita obstáculos, demuestra que hemos de creer; pero la infusión de la fe en el espíritu del hombre es una operación divina. Esta es la suma doctrina del cristianismo, que palpita en toda la extensión de las Sa-

---

[22] Ibíd., p. 141.
[23] Ibíd., § IV, *Valor just de la ciència en la conquesta de la Fe*, pp. 141-142.

gradas Escrituras, que guarda y practica la santa Madre Iglesia, y este es el honor de la humanidad racional" [24].

El "misterio" cristiano da paz y no desesperación: "San Pablo, luminar de la Iglesia universal, dice (I, Cor. 2, 7) que predicaba misterios, y nuestra santa religión es un conjunto de misterios; y lo que está por encima de nosotros, aquello a que no llega la vista de los ojos de nuestra inteligencia, forzosamente ha de ser para nosotros un misterio. También muchos modernistas predican misterios, y hay que rendir honor a su sinceridad cuando confiesan la impotencia humana y caen en el pesimismo; pero ¡qué diferencia entre los misterios que predicaba San Pablo, los misterios cristianos, y los misterios de los intelectuales! Estos predican misterios de desesperación, de destrucción y de amargura, misterios de una oscuridad aterradora; Jesús, sus apóstoles y su Iglesia enseñan misterios de consuelo, de edificación y de luz. Todo misterio es oscuro, pero los misterios cristianos irradian luz, son como nubes luminosas, rayos de tinieblas que iluminan, como los describe el príncipe de la teología mística Dionisio Areopagita (*De caelesti hierarchia*, 1), son como aquella nube que, en forma de columna, precedía y guiaba al pueblo de Israel cuando atravesaba el desierto. Los misterios cristianos iluminan y guían la vida humana y conducen al hombre hasta la eternidad, donde se esclarecen los misterios con la ayuda de la divina luz. Los misterios de los intelectuales aumentan la confusión, producen amargura y, en vez de guiar a los hombres hacia el orden y la paz, los conducen al desorden y a la desesperación, porque los misterios de que está llena la vida, sin la luz cristiana hacen tropezar a los hombres; pero con la luz de Jesús confortan y guían en el camino de la eternidad y nos facilitan su paso" [25].

Realmente resulta curiosísimo este paralelismo entre Unamuno y Torras y Bages; parece como si éste, habiendo calado hasta lo hondo la trágica angustia del hijo del tiempo presente, escribiera teniéndolo ante los ojos: para el salmantino el misterio es término de llegada, es el fin (todo absurdo); para el vicense el misterio es una prueba transitoria y un medio: "nuestros modernistas se han enamorado tanto del misterio, que lo multiplican, como los griegos y romanos [multiplicaban] sus dioses, y se deleitan en él; y del misterio, que es una forma transitoria del conocimiento humano, quieren hacer el término y el fin de la vida" [26]. "¿Y la fe? [dice Unamuno]. La fe verdaderamente viva, la que vive de dudas y no las sobrepuja, la fe de un Renán, es una voluntad de saber que cambia en querer amar, una voluntad de comprender que se hace comprensión de voluntad, y unas ganas de creer que acaban por virilidad en la nada. Y todo esto en agonía, en lucha" [27]. Es esto agonía, sí, replica Torras y Bages, pero es la agonía inhumana del paganismo: "el pesimismo y la desesperación de ciertos espíritus oprimidos por el misterio tienen una íntima conexión, son la manifestación de un estado de ánimo parecido al de aquellos antiguos que ofrecían a sus dioses irritados víctimas humanas" [28]. En el fondo es el resentimiento, la reacción despechada del que no se resigna a la lenta

[24] Ibíd., pp. 142-143.
[25] Ibíd., § VI, *La Fe és obra de l'Esperit de Déu*, pp. 149-140.
[26] Ibíd., § VII, *La Confessió externa de la Fe*, pp. 149-151.
[27] Unamuno, Miguel de: *Agonía del cristianismo* (1924). *Ensayos*, vol. I, p. 971.
[28] Torras y Bages, o. c., § VII, p. 151.

esperanza, quiere de un manotazo arrebatar el término, erigiendo lo presente en ley y sacrificando como víctima lo demás.

Pero "nuestros intelectuales no llegan a estas alturas. Son como los *académicos*, contra los cuales escribió San Agustín. Hombres que no conocen la trascendencia de la vida, y la pasan entusiasmándose por opiniones pasajeras. Flaqueza muy propia y característica de todas las edades decadentes. Lindos y ligeros como mariposas, van sufriendo pronto una humillante transformación. Sólo la fe, carísimos, tiene solidez y permanencia; es la base divina de la vida humana y su confesión reviste al hombre de una fortaleza que las Sagradas Escrituras expresan con aquella metáfora: la coraza de la fe" [29]. Por esto aquéllos agonizan sin verdadera paz, que no es tal la "paz en la guerra", sino la paz del orden justo; nosotros, en cambio, sentimos, bebemos a chorro la paz, *Et in terra pax*: "Pero no hay gozo, no hay reposo, no hay dignidad, como en la sumisión a la Verdad; vivir de la Verdad es una vida divina" [30].

A la luz de estas grandiosas ideas torrasianas (mejor diríamos auténticamente cristianas) se comprende cuál había de ser el tenor de la carta que como contestación a la de Unamuno le escribió el doctor Torras. Dice así:

"Vich, 23 de marzo de 1906.

Al ilustrísimo Sr. D. Miguel de Unamuno, rector de la Universidad de Salamanca.

Señor de todo mi aprecio: Correspondiendo gustoso a lo que me pide en su grata del 19 del corriente, por este correo le remito la mayor parte de mis pastorales y algún otro librito que me ha venido a la mano y que trata de materia similar a la de aquéllas. Todo espíritu siente la atracción de Dios, como toda carne se inclina a la tierra, y de aquí que, como usted dice, el espíritu religioso sea el gozne de la vida. Por esto le ruego que entre las pastorales que recibirá se fije en la última, la de esta Cuaresma, que trata de la fe, el único gozne sólido de la vida humana, pero que para girar suavemente necesita del aceite de la humildad cristiana. Toda mi doctrina, débil eco de la Iglesia católica, verá usted que principalmente se dirige a conducir al hombre a la humildad, porque ésta, según la parábola del grano de mostaza, aplicada por Nuestro Redentor, es simiente de fecundidad maravillosa. Así fecundice nuestras almas, preparándolas para que al influjo de la gracia produzcamos frutos de buenas obras que nos hagan merecedores de la felicidad eterna. Aprovecha esta ocasión para ofrecerse de usted servidor afmo. en Cristo.—† *El Obispo de Vich.*

No le mando *La tradició catalana* porque, agotada la primera edición, ahora van imprimiendo la segunda."

---

[29] Ibíd., § VIII. *La Confessió perfecciona la Fe i l'home*, pp. 157-158.
[30] Ibíd., p. 159.

IV. La reacción de Unamuno.

¿Cómo reaccionó Unamuno a esta carta que tan delicada pero directamente le señalaba con el dedo la raíz de su mal al recomendarle la humildad? Menguada idea de Unamuno tendría quien se imaginase que se encabritó. La hidalguía de Unamuno no se lo permitía. Defectos y graves Unamuno los tuvo; pero noble lo era. Podía arrebatarse en improperios contra Balmes, en quien sólo sabía ver el "sentido común" de corto vuelo de los catalanes, según él; pero si Torras y Bages (hermano gemelo de Balmes en muchos aspectos) pensaba de un modo personal y sin tecnicismos filosóficos lo mismo que Balmes, y si se lo comunicaba cordialmente para poner al desnudo su proceder, Unamuno no podía irritarse, como no se irritó contra monsieur Camille Pitollet por la dura crítica que le hizo acerca de su arbitrario modo de interpretar el Quijote; se enfadó (¡rasgo bien unamuniano) de que le llamase *sabio*: "me lanza un epíteto que siempre me ha sido odioso, aunque declarando que es el que me da la *jeunesse universitaire espagnole*: el epíteto cargantísimo de *sabio*. Mi amigo Pitollet debe ignorar, sin duda, que he protestado más de una vez, y con todas las fuerzas de mi alma, contra que se me aplique ese motajo tan feo de *sabio*, y que jamás de mi vida he hecho profesión de tal" [31].

La reacción de Unamuno ante la profundidad torrasiana, que claramente condenaba su conducta, pero se lo decía con hondura de pensador cristiano, había de ser parecida. Y así fué: "A primeros de este año—escribe Unamuno en 1910, cuatro años después de la carta del doctor Torras a Unamuno en marzo de 1906—uno de los hombres que más honran a la espiritualidad española, uno de nuestros escritores y pensadores más jugosos, el obispo de Vich, doctor Torras y Bages, cuyas pastorales, en catalán, suelen ser preciadísimos monumentos literarios, en una alocución invitando a celebrar el centenario de Balmes, escribía: Lacordaire, en Francia, etc. [32].

Nos oprime el corazón pensar qué fué este hombre singular, que puso todo el fuego de su pasión española a recalentar el formalismo vacío de los autores luteranos [33] y postkantianos; y nos oprime pensar qué perdimos, pues

---

[31] Unamuno, Miguel de: *Sobre la erudición y la crítica* (diciembre, 1905), obra citada, p. 702.

[32] Id., *Soliloquios, El pedestal,* o. c., vol. II, p. 645.

[33] Que era enteramente luterano el meollo de las ideas de Unamuno al no tomar la fe como sujeción de la mente a la veracidad de Dios, sino con el ímpetu voluntario, ciego y absurdo de la "fiducia", es cosa fuera de duda para el que lea a Unamuno con objetividad. Recuérdese el texto que hemos aducido en la nota 9. Por lo demás, el mismo Unamuno lo confiesa explícitamente en su correspondencia epistolar: el ensayo *La fe* (dice) "causará escándalo entre los católicos, y tenga en cuenta que en esto de católicos incluyo a casi todos nuestros librepensadores y anarquistas, a los ideócratas todos, a los que juzgan al hombre por lo que piensa y no por lo que hace. ¡Nada de dogma, fe viva, la fe que crea y destruye dogmas; menos lógica y más vida; menos ideas y más espíritu. Aborrezco la plaga del intelectualismo, y pido al Padre que termine el reinado del Verbo para que empiece el del Espíritu. La fe no es adhesión de la mente a un principio abstracto, sino entrega de la confianza y del corazón a una persona para el cristiano a la persona histórica de Cristo. Tal es mi tesis, en el fondo una tesis luterana" (*Ensayos,* o. c., vol. I, p. 56).

si en vez de la idolatría por el "modo" de decir hubiera "dicho", hubiera "pensado" por sí mismo llenando los moldes de esta facultad con armonía y orden, vivificados por todo el fuego de su pasión, sin quebrarlos, Unamuno en vez de ir a remolque de las corrientes ultrapirenaicas habría sido capaz de crear un movimiento realmente renovador de España en los momentos en que más lo necesitaba.

¿No fué también Agustín de Tagaste un alma de fuego hecha carne y vida en la carne del Verbo?

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

MILLÁN PUELLES, ANTONIO: *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía. 1947. 194 p., 14 × 20 cms.

A principios de 1948 empezó a difundirse por las librerías esta obra, que es una tesis doctoral, galardonada con el premio extraordinario el 6 de noviembre de 1947. Con frecuencia tenemos cierta prevención al tomar en nuestras manos una tesis doctoral; en este caso, sin embargo, esta prevención resulta injustificada. El Sr. Millán Puelles nos ha dado una obra que en no pocos aspectos es obra de madurez.

Después de una breve introducción sobre la conveniencia de un estudio acerca de la fenomenología, divide el autor su investigación en tres partes: 1.ª Fenomenología del ser ideal. 2.ª Ontología de la idealidad. 3.ª Valoración y conclusiones.

Su razón de ser es clara: en la primera parte describe, casi según el método husserliano, el fenómeno de conciencia: ante todo la polémica contra el psicologismo que fuerza a admitir contra él los caracteres propios del ente ideal, distinción radical entre lo que se da en nuestros actos judicativos en cuanto *psíquicos* y en cuanto *lógicos* (podríamos decir con una terminología más universalmente comprensible, aunque menos propia tal vez, de Husserl); de ahí pasa a mostrar *dónde* se da esta idealidad de las esencias, según Husserl, naturalmente en las vivencias de expresión. Una crítica desarrollada por Hartmann contra su maestro Husserl nos introduce en la doctrina de aquél.

Pero hasta aquí la descripción fenomenológica se ha desarrollado en un terreno, llamémoslo "neutro", ni idealista ni realista. ¿Cómo se tomará posición ante el problema ontológico que plantea este estudio lógico? Aquí interviene ya la interpretación del expositor, interpretación desde luego serena y objetiva, que presenta (lo mismo que antes, y que después en la tercera parte), la doctrina primero de Husserl y luego la de Hartmann.

La tercera parte somete a crítica el paso a la idealidad plena, en Husserl y en Hartmann, para terminar con un estudio del ente ideal como concepto objetivo.

Lo que más me ha interesado de tan meritorio trabajo es esta parte tercera, precisamente porque compara la fenomenología con los asertos que sobre las esencias, los universales y los juicios poseemos en la tradición escolástica; y me ha interesado también por el acierto con que el autor enfoca y desarrolla esta valoración. Es decir, admitiendo (contra el parecer de Celms) que no es separable el método de la fenomenología (en cuanto es estudio lógico) de la "reducción" con que ya se salta al

idealismo (es decir, a encerrarlo dentro de un puro logicismo), estudia las pruebas que aduce Husserl bajo tres apartados.

Ante todo, ¿con qué derecho salta Husserl a afirmar la pura idealidad de los objetos ideales, a partir de un presupuesto puramente lógico (digamos neutral), o puramente "noemático", si se prefiere, hasta la región de los seres independientes de la conciencia para dar su fallo negativo? Si Kant reprocha a Descartes el pasar del "yo pienso" al "yo existo", y concluye del "yo pienso" al "yo existo *como pensado*, no sé si *en sí*", Husserl reprocha a Kant que con esto llega al callejón sin salida de las cosas "en sí", impensables y pensadas por él en este momento; pero también Husserl incurre en otro paralogismo semejante: del "yo pienso", analizado con estricto método fenomenológico y sin raíces ontológicas, sólo se llega a afirmar que se da el "yo pienso": ésta es la conclusión legítima: "yo pienso, luego existe el yo pienso", lo cual no nos permite librarnos de un puro tautologismo, sin salida fuera de la lógica; por tanto, ¿cómo podría Husserl negar que hay en este acto raíces hincadas en lo *existente ontológicamente* o en sentido trascendente, sino mediante un acto que ya no fuera puramente "formal", digámoslo así, sino de valor trascendente? La dificultad radica en que la prueba husserliana de la idealidad no pretende meramente establecer el carácter "ideal" que hay en el pensamiento (lo cual contra el psicologismo es interesante), sino su "pura idealidad"; pero esto lo hace sin partir antes del dominio previo del ser y de la abstracción, como ha hecho la escolástica, y que sólo así explica el salto de la esencia a la existencia, sin contradecirse y sin petición de principio.

Otra crítica interesante es el reproche de no distinguir bastante entre sí al sujeto y al objeto del juicio del cual objeto (más que del sujeto gramatical) se afirma el predicado del juicio. Para nosotros, el sujeto (que es concepto y del que se afirma el predicado) no es meramente concepto, sino sujeto-concepto en cuanto *representa* lo óntico. Al afirmar, pues, Husserl la realidad del universal (o especie) sobre el que se predica con verdad algo, no se prueba que quede afirmada su "mera" universalidad o su "mera" idealidad: una vez más, la prueba contra el psicologismo no es prueba contra el realismo moderado.

De ahí fluye la tercera crítica: en el fondo Husserl, sin darse cuenta, viene a admitir (*sin prueba* ninguna y contra todos los supuestos de su método, y para *sólo un caso*) dogmáticamente la definición tradicional de la verdad, "adaequatio intellectus et rei". No dice Husserl así explícitamente que la verdad importe la adecuación del pensamiento con la realidad, pero exige equivalentemente la adecuación de la "proposición" con su "presupuesto objetivo"; pues sólo a este precio tiene sentido su prueba de la idealidad del *ser* de los objetos ideales: "sólo entendiendo por verdad la adecuación absoluta y completa entre la proposición y el presupuesto objetivo correspondiente puede deducirse de la verdad de una proposición, cuyo sujeto es un concepto universal, el *ser* del objeto universal que en aquélla se entiende conceptuada" (p. 158). Lo cual no sólo es un "hiperrealismo" dogmáticamente afirmado, sino que muestra que desconoce que el peculiar "modus quo" de lo intencional no debe ser por fuerza el del objeto físicamente existente.

Unicamente observaré al Sr. Millán Puelles que, aun apreciando yo, sobre todo, más que el lujo postizo de citas bibliográficas la asimilación de un conjunto doctrinal (lo cual, ciertamente, no le falta), no obstante ganaría su obra si en ella se utilizasen también las "Méditations cartésiennes" (1932) de Husserl, que tanto contribuyen a comprender el paso a su último período; ganaría también la obra si contuviera más abundante bibliografía y si se tuviera más en cuenta el exponer las diversas etapas por las que el pensamiento de Husserl fué atravesando. Todavía añadiré que podrían también señalarse otras graves críticas que se han dirigido contra el idealismo husserliano, como es la de verse forzado a admitir la contradicción de un a modo de "universal *a parte rei*". Naturalmente, no se puede exigir todo esto a una tesis doctoral, ni lo digo para disminuir en nada la interesante obra del Sr. Millán Puelles.

sino para desear que sobre tan excelentes fundamentos siga dándonos el fruto de sus estudios futuros en otras obras que prolonguen ésta de que hemos tratado.

J. Roig Gironella.

Derisi, Octavio Nicolás: *"La filosofía del espíritu" de Benedetto Croce.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1947. 225 p., 13 × 19 cms.

Es tan conocida en América y en España la personalidad del doctor Derisi, director de la revista *Sapientia,* conferenciante invitado oficialmente hace no mucho a dar un ciclo de conferencias por España, escritor y profesor, que huelga todo comentario en torno a su persona, aunque, como buen amigo mío, bien querría poner de relieve sus muchos méritos.

Esta obra es una de sus credenciales: presenta con diafanidad, llena de sencillez y verdad, la doctrina de Croce, pero hermanándola con la profundidad de la exposición; y luego añade con seguridad doctrinal una valoración crítica, con criterio estrictamente escolástico, a cada una de sus partes.

Ante todo nos da los antecedentes filosóficos del sistema de Croce; sigue luego una exposición de los tres grados distintos del espíritu, según los describe Croce; a continuación examina cada uno de estos: el primero, con la estética (especialmente es de notar la acertada crítica a la teoría estética de Croce, páginas 95-100); luego, con sus síntesis lógica, exposición y valoración mucho más extensas que las de la parte anterior; por fin, la síntesis práctica, económica y moral. Una "conclusión" contrapone los vacilantes asertos crocianos a la actividad en busca de la verdad, característica de la filosofía cristiana. En esto la conclusión brota de la obra, como las premisas brotan del silogismo, y nos da un digno final a tan hermosa obra del doctor Derisi.

J. Roig Gironella.

Hans Pfeil: *Friedrich Nietzsche und die Religion.* 212 p., 21 × 15 cms. Regensbur, 1948.

Extrae esta interesante obra de la vida y de la producción literaria y filosófica de Nietzsche su actitud personal y sus ideas y sentimientos tal como aparecen consignados en sus escritos públicos y epistolares respecto de la religión en general, del protestantismo y de la Iglesia católica. Se divide el estudio en siete partes o capítulos, a saber: *a*) La religión del joven (Nietzsche) y el rompimiento con el cristianismo. *b*) El pensamiento fundamental sobre el mundo y sobre el hombre; *c*) Los principios contra Dios. *d*) Los principios contra el cristianismo. *e*) La trágica negación de Dios. *f*) La religión de la vida. *g*) Indicación valorativa (de los elementos del pensamiento nietzscheano que se han expuesto). Precede un prólogo en el que se justifica la composición de esta obra por la gran difusión que han tenido las ideas de Nietzsche y su vitalismo antirreligioso y ateo y por la consiguiente utilidad de conocer

cuáles fueron los factores de la apostasía y cuáles los fundamentos en que apoya su feroz ataque a toda creencia religiosa.

Campea en el estudio de Pfeil la nitidez del pensamiento, la claridad en la exposición y expresión y el orden en la distribución y articulación de los temas. Sobre esto hay también que alabar la habilidad para encajar y relacionar piezas de ideas, sentencias, argumentos tan numerosos y dispersos a lo largo de toda la producción de Nietzsche, y exhibir con toda objetividad y con la posible coherencia todo el edificio del antirreligiosismo filosófico del autor del *Also sprach Zaratustra*.

Es impresionante el caso de la apostasía de Nietzsche, que Pfeil sobriamente reseña, ilustrándolo con escritos anteriores y posteriores inmediatos a la perversión. De los diecisiete a los diecinueve años pasa aquel temperamento sentimental de una fe profunda y tierna, que le inspira poesías del más delicado y encendido lirismo religioso a Dios, a su bondad para con las criaturas, a su amorosa providencia para con los hombres, al nacimiento y a la pasión de nuestro Señor Jesucristo, hasta el extremo opuesto de un odio implacable contra la moral cristiana y un deseo furioso de borrar del alma humana toda religiosidad. Pfeil valora los influjos externos de esta quiebra, recibidos en las aulas universitarias, atribuyendo más eficacia a la filosofía racionalista y panteísta que a las críticas que desde el campo de la filología y de la historia dirigía la heterodoxia contra la Biblia y contra la historia del cristianismo. De parte del propio Nietzsche cooperaban a la ruina de su fe su carácter impresionable, su temperamento apasionado y su imaginación rápida y brillante. Perdida la fe y estimulado por la duda ante la multiplicidad y oposición de tanto sistema filosófico, y por el mismo creacionismo doctrinal, tan en auge entonces en Alemania, Nietzsche se lanza también a crear su sistema. Ya hemos dicho que Pfeil ha acertado a presentarlo bien definido e iluminado por los textos del propio Nietzsche. En su concepción antropocósmica la idea central es la de una "vida" de tipo panmonístico, cuyo espíritu es la célebre "Willen zur Macht", la Voluntad del Poder o de Fuerza. De esta idea central se derivan las teorías del "heroísmo biológico", de la inocencia o santidad que en sí mismo tiene el mundo, el hombre, con sus fuerzas, tendencias e instintos, el ideal del "superhombre", la evolución incesante, el "eterno retorno" y la religión de la vida. Todo esto es negado, según Nietzsche, por la creencia en Dios y por la religión y la moral cristiana. De ahí deduce, con una deducción que es un postulado de la razón vital (opuesto a los postulados de la razón práctica de Kant), que hay que matar a Dios y borrar la religión y la moral cristiana.

Pfeil no entra apenas en la refutación, ni aun en la crítica de los desvaríos de Nietzsche. Basta la destreza con que señala el proceso de la apostasía de éste y la mera exhibición de las ideas fundamentales y argumentos en que se basa su ateísmo y anticristianismo para explicarse y saber a qué atenerse acerca del valor de sus fantasmagorías y arbitrariedades. Tal es el valor apologético de este estudio, cuya lectura es deleitable y provechosa.

S. CUESTA.

URMENETA, FERMÍN DE: *La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives.* Prólogo de Pedro Font Puig. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía, Sección de Barcelona. Barcelona, 1949. 636 p., 15 × 22 cms.

El doctor Font Puig nos indica en el prólogo de la obra cuáles son algunos de sus muchos méritos: que en ella el autor estima, singularmente en la pedagogía de Vives, "la conexión íntima con su filosofía", de modo que su psicología fundamenta sus ideas y orientaciones pedagógicas; menciona también el ilustre prologuista el minucioso y concienzudo análisis que hace el doctor Urmeneta de las obras de Vives, "no desatendiendo ni el más breve opúsculo"; junto con esto, Vives aparece ante el lector encuadrado dentro de la historia por los influjos que recibió y que ejerció; finalmente, la copiosa documentación que el autor aporta merece también nuestra consideración.

Mejor que lo que aquí ha dicho el doctor Font ya es inútil buscarlo, y casi holgaría añadir nada más, si no fuese que, tanto el mérito de la obra como la amistad que me une estrechamente con su distinguido autor, me fuerza a añadir siquiera algo por mi parte. Y esto será observar la suma oportunidad de la obra del doctor Urmeneta en nuestros días. Vives fué el cristianizador del humanismo renacentista en aquellos momentos de defecciones en muchos y de desorientación en los más; Vives puede dar también mucha luz para cristianizar el "deshumanismo" del llamado "humanismo" de nuestros días, pero que manifiesta lo que es con la "deshumanización en el arte", con el "humanismo del existencialismo", en frase de Sartre. Urge levantar unas bases sólidas de verdadero humanismo. Para esta labor la obra del doctor Urmeneta nos ofrece un riquísimo venero con sus citas cuidadosas, abundantísimas, con la multiplicidad de aspectos desde los que estudia a su autor. No dudamos que el profesor de la Universidad de Barcelona, tan joven aún, ha puesto en el telar, con este trabajo fundamental, la urdimbre para futuros y beneméritos trabajos de investigación, como cabe esperar de su fecunda y múltiple actividad, para provecho de los universitarios españoles y gozo de los que nos honramos con su amistad.

J. ROIG GIRONELLA.

KARL JASPERS: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.* Zürich, Artemis-Verlag, 1949. 360 p., 18 × 11 cms.

En la construcción de su libro Jaspers va guiado por la tesis de que la humanidad tiene un origen único y un fin. Esa tesis es una fe (*Glaubensthese*). Ese origen y ese fin no pueden ser conocidos por ningún saber positivo. Sólo son accesibles a la reflexión filosófica, que para Jaspers es esa fina sensibilidad suya, que pretende descubrir la realidad a través de símbolos y cifras (p. 17). Adán, la culpa original, su superación, el reino eterno de las almas, son para Jaspers símbolos, no realidades. "Pero la historia universal empíricamente accesible, la comprendemos en su sentido—ya sea que ella lo tenga, o que nosotros, los hombres, se lo prestemos—únicamente bajo la idea de la totalidad de la historia. Las realidades empíricas las consideramos en orden

a ver cuánto se conforman a la idea de unidad o cuánto se oponen a ella" (p. 18). Según esto, a la historia pertenece lo que en el proceso total y único de la historia de la humanidad representa algo initerable y ocupa un lugar intransferible; y también lo que en la comunicación y continuidad del ser del hombre tiene una eficiencia insuprimible. El propósito de Jaspers queda así definido. Sobre la estructura de la historia universal quiere ofrecernos el esquema que nos ponga de relieve, junto a su máxima variedad, la más rigurosa unidad de la historia humana.

El esquema de la historia de la humanidad que Jaspers propugna se compone de los siguientes elementos. En primer término, la prehistoria. Sobre este fondo disperso y nebuloso surgen las culturas superiores primitivas (babilónica, egipcia, india, china, azteca y maya); en ellas el hombre no llega todavía á encontrarse a sí mismo, a tener plena conciencia de sí y de su puesto en el cosmos, en el ser. La edad axial (*Achsenzeit*) define ese momento en que el hombre supera aquellas formas culturales primitivas y adquiere la conciencia de su puesto en la totalidad del ser. La edad axial adviene hacia el siglo V a. de C. Su nombre expresa que en ese tiempo tienen su origen los grandes ejes de la historia (China, India, antigüedad clásica). La edad axial marca en definitiva el origen más auténtico del ser humano. La tesis de la edad axial, advierte Jaspers, no pretende de ninguna manera probar la intervención de la divinidad en la historia humana: "esto, no sólo sería un salto mortal del conocer en un conocimiento aparencial, sino también una violencia inferida a la divinidad" (p. 40). Jaspers en otro lugar se opone a considerar el advenimiento de Cristo como momento-eje de la historia: la fe en Jesucristo no tiene el valor universal que a la edad axial debe convenir; y esa universalidad, arguye él, es necesaria para que aquella tesis sirva al propósito fundamental ya enunciado del autor: mostrar la unidad de la humanidad.

A partir de aquel momento axial la situación histórica del universo puede decirse creada fundamentalmente por Europa (Occidente). En su desarrollo intervienen sucesivamente el judaísmo, el helenismo y el cristianismo. Pero algo definitivamente nuevo no aparece en la historia de Occidente hasta el final de la Edad Media. Con la aparición de la ciencia y de la técnica se produce otro nuevo momento de significación axial. Ciencia y técnica son los dos nuevos ejes de la historia, que la harán progresar con insospechados y gigantescos avances.

Jaspers caracteriza la ciencia moderna, ante todo, como conciencia del método, por el cual el mismo saber científico es obtenido, conciencia por ende, de los fundamentos y límites de dicho saber. La ciencia se caracteriza, además, por su certeza y universalidad. La ciencia no se detiene ante ningún campo: toda realidad y todo orden ideal es objeto suyo. Pero la ciencia moderna está también esencialmente y siempre en trance de nuevo progreso, siempre inacabada. La ciencia moderna desemboca en la técnica. Esta se apoya en el trabajo intelectual y en el cálculo, y juntamente en el presentimiento y adivinación de nuevas posibilidades. Pero la técnica, que debía ser para el hombre, termina por esclavizar al hombre mismo. La fuerza igualitaria de la técnica ha suprimido a la persona y ha entronizado la masa como única existencia histórica. La masa es ciega, nunca dirigente; tiene un extraordinario

poder de simplificación, de reducción de todo valor a fórmulas y consignas; éstas las más de las veces son expresivas de un absoluto espurio y seudocientífico.

Jaspers señala como rasgo más sintomático de la actual situación espiritual del mundo occidental el nihilismo prevalente en el pensamiento moderno. Es consecuencia de aquel predominio de la ciencia y de la técnica y, sobre todo, de la ruina de los valores religiosos, de la falta de fe. "Hoy invade al mundo la fascinación de una filosofía que en el nihilismo encuentra la verdad, que incita a una existencia maravillosamente heroica, sin consuelo ni esperanza, en la afirmación de toda austeridad, sin misericordia, en un humanismo que presume de ser puramente terreno" (p. 169). Pero el hombre no puede soportar la actitud fundamental del nihilismo. En esta situación de la universal falta de fe lo que ocurre más fácilmente es que el hombre sucumbe a una fe ciega. Este es el origen de tantos programas de salvación como hoy se proclaman (p. 170).

Jaspers inquiere en el porvenir. Y en primer término examina que deba ser el mismo en pronosticar. El fin hacia donde camina la historia es la libertad del hombre. Jaspers examina el concepto filosófico de libertad; estudia también comparativamente el poder y la libertad política, y aquí se explaya en consideraciones de un orden demasiado actual: sobre la democracia, las tiranías, el poder electivo de los pueblos, etc. Como tendencias más determinantes del futuro del mundo occidental, Jaspers considera el socialismo y sus diversos programas de planificación totalitaria, la unidad del mundo y sus expresiones imperialistas o universalistas, la fe en Dios, en el hombre, en el futuro.

La tercera parte de su obra la dedica Jaspers al sentido de la historia. Los límites de la historia (naturaleza, herencia, tradición), sus estructuras fundamentales (lo universal y lo individual), la unidad de la historia: he aquí los principales temas desarrollados en estas últimas páginas. Jaspers nos habla, finalmente, de la superación de la historia. Los modos de superación son múltiples: refugio en la naturaleza inanimada, en los valores supratemporales, en el mismo fundamento suprahistórico de la historicidad, en lo inconsciente...; superamos, en fin, la historia abarcándola en su totalidad. "Pero en todo caso —concluye Jaspers—lo esencial es que el saber histórico en su totalidad no es el último y supremo saber. Lo que más importa es lo presente como eternidad en el tiempo. Lo que es eterno se presenta como decisión en el tiempo. Para la conciencia trascendental del hombre existente la historia desaparece en eterno presente" (p. 346).

No era posible, en los límites de esta nota, recoger toda la rica y varia temática que encierra este libro. Esperamos, empero, que la sucinta exposición que hemos hecho dará al lector alguna idea del gran valor de esta obra de Jaspers. Son, ciertamente, muchas de sus ideas muy estimables; certeros son no pocos de sus juicios. Muy difícil era, sin embargo, que el autor supiera esquivar siempre con la misma fortuna el gran escollo de esa peligrosa ciencia que es la filosofía de la historia y de la cultura: el escollo, digo, de la construcción subjetiva y apriorística. Y en su doctrina de la historia no poco hay que adolece de este subjetivismo apriorístico. Y aquí conviene notar su obstinada negación de la significación de la aparición del cristianismo como mo-

mento eje de la historia del mundo: atribuir ese valor axial al nacimiento de la antigüedad clásica o de la Edad Moderna y negárselo al cristianismo sólo puede explicarse por una posición subjetiva y apriorística. Por otra parte, la vaporosa trascendencia en que flota todo el pensamiento de Jaspers rodea también su concepción de la historia de turbia vaguedad. Jaspers busca el sentido de la historia, pero se abstiene de toda teleología en la explicación de ese sentido; pretende superar la historia con una metahistoria, pero ésta queda en el aire, sin anclas posibles, en un orden final trascendente. Destituída la historia de toda finalidad, eliminado de ella todo gobierno y providencia, la filosofía de la historia tiene necesariamente que fluctuar irresoluta entre las más extremas contradicciones. Jaspers, es cierto, tiene plena conciencia de la embarazosa situación y quiere superarla; pero el radical irracionalismo de su pensar no puede llevarle a solución alguna de absoluta validez. Si es posible una filosofía de la historia, su primer postulado ha de ser la racionalidad de la historia misma.

R. Ceñal.

Jaspers, Karl: *Die geistige Situation der Zeit (1931)*. Zweiter unveränderter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage. (Sammlung Göschen Bd. 1000). Berlín, Walter de Gruyter, 1949. 232 pp.

Esta nueva edición de la conocida obra de Jaspers reproduce el texto de la quinta edición, aparecida en 1932. Este texto es sustancialmente idéntico al que por vez primera vió la luz un año antes, en 1931. La obra es familiar al lector español; existe traducción a nuestra lengua (Colección de Manuales "Labor", n. 346). Han pasado veinte años desde que Jaspers publicara estas páginas, veinte años pletóricos de la vida ideológica y política de Europa. El autor, al ofrecer ahora nuevamente su obra, no ha juzgado conveniente modificar en nada el texto primitivo, porque piensa que, aunque el libro quiso ser reflejo fiel de la situación del mundo en 1931, lo escrito entonces lo puede mantener ahora íntegramente, en todo su valor. El libro de Jaspers tiene, ciertamente, hoy no menor vigencia que hace veinte años. Y tal vez hoy mejor que entonces puedan apreciarse sus méritos, porque los diagnósticos y pronósticos de Jaspers hoy mejor que nunca pueden ser apreciados en todo su valor y acierto. Especial interés tienen, sobre todo, las páginas que Jaspers escribía en 1931 sobre la "Existenzphilosophie", en aquel entonces balbuciente; hoy, cuando el existencialismo ya en crisis tiene escrita tan luenga historia, esas páginas tienen sabor de prólogo solemne: su lectura esclarece no poco la marcha del existencialismo en el ventenio transcurrido.

R. Ceñal.

Manser, Gallus M., O. P.: Das Wesen des Thomismus. Dritte verbesserte und erweiterte Auflage. Freiburg (Schw.), Paulusverlag, 1949. XXIV-728 páginas, 24 × 16 cms.

El lector español ha dispuesto en estos últimos años de buenos elementos de juicio sobre la clásica obra del P. Manser, cuya tercera edición hoy pre-

sentamos; me refiero a la traducción de la misma obra hecha por García Yebra y publicada por el Instituto "Luis Vives" (Madrid) en 1947 (cfr. PENSAMIENTO, 5 [1949], pp. 104-107); me refiero también a la traducción española de la obra del P. Lorenz Fuetscher, S. J., hecha por C. Ruiz Garrido y publicada por la Editorial Razón y Fe (Madrid), en 1948 (cfr. PENSAMIENTO, 6 [1950], pp. 526-529). La lectura de estas dos traducciones habrá sin duda, repetimos, proporcionado al lector español exento de prejuicios los elementos para una exacta valoración de la obra de Manser. No creemos, por lo mismo, necesario dar aquí de nuevo pormenorizada noticia de esta importante obra; la encontrará el lector en las páginas ya citadas de nuestra Revista; ni tampoco juzgamos necesario advertirle que la construcción del tomismo elaborada por Manser responde a la personal posición del autor y de su escuela, y que de ninguna manera puede ser considerada como la única y más fiel presentación del auténtico pensamiento de Santo Tomás; Fuetscher, en la obra citada, le hará ver, con ideas y textos del mismo Santo Doctor, que la doctrina de éste es susceptible de ser interpretada y expuesta sistemáticamente de modo muy distinto del sustentado por Manser.

La nueva edición ofrece, respecto de la anterior, algunas novedades. Las páginas que en la segunda edición dedicaba el autor al derecho natural han sido suprimidas; para la exposición de la doctrina tomista sobre esta materia remite el P. Manser a sus dos obras *Das Naturrecht* (1944) y *Das angewandte Naturrecht* (1947). En compensación nos ofrece la nueva edición estas adiciones: un amplio capítulo sobre la relación trascendental (páginas 280-290) y unas páginas finales (697-707) sobre la naturaleza individual del hombre y su capacidad social. Sobre la sociedad Manser escribe: "es algo real, formalmente un accidente ontológico, esto es, una relación predicamental, pero que presupone algo sustancial, esto es, la relación trascendental de la esencia humana a la existencia y por ende a la pluralidad" (p. 289). Manser juzga indispensable, para resolver la antinomia entre individuo y sociedad, la distinción real entre esencia y existencia (p. 700). Resulta un poco extraño este recurso en el terreno de lo social. Manser no logra hacernos ver cómo sea imposible explicar la constitución de la sociedad, si esa distinción real no es aceptada.

R. CEÑAL.

BARONE, GIUSEPPE: *L'Umanesimo Filosofico di Giovanni Pico della Mirandola*. Gastaldi Editore. Milano-Roma, 1949. 42 × 17 cms. 175 pp.

La obra de Barone es una reivindicación del espíritu cristiano de la filosofía de Pico, "quien, a pesar de las extrañas teorías cabalísticas que hoy se revelan falsas y ridículas, representa el pensamiento fundamentalmente religioso y cristiano del más consciente filósofo del Humanismo" (p. 155). Se estudia la doctrina de Pico sobre el hombre: origen y naturaleza, restauración y ascesis o ascensión del hombre a Dios. Una segunda parte investiga la esencia del humanismo de Pico, su sentido de la libertad del hombre, su oposición a la teoría de la doble verdad, su humanismo cristocéntrico. Una conclusión cierra la obrita con una ojeada sobre el espíritu de Pico y

su tiempo. El autor se opone a la interpretación que de Pico han dado los idealistas y recalca el auténtico sentido de trascendencia del filósofo humanista y la sinceridad de su fe. El hombre de Pico tiene en Dios su origen y su fin. El autor examina los textos de Pico de la Mirándola a la luz del contexto y del conjunto de la obra del filósofo. Este trabajo constituye una interesante contribución al estudio de la filosofía humanística del *cuatrocientos*.

J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

HIRSCHBERGER, JOHANNES: *Geschichte der Philosophie. I. Altertum und Mittelalter*. 1949. Verlag Herder, Freiburg-Breisgau. XVI-476 pp., 23 × 14,5 centímetros.

La historia de H. puede pasar por modelo en su género. Dedicada al mundo estudioso académico-universitario, llena con indiscutible acierto los postulados de una obra de tipo didáctico y pedagógico. Ni tan extensa que sea difícil de abarcar, ni tan escueta que no consiga una información sólida, suficiente. Entre los dos tipos extremos de Historias de la Filosofía en boga, o demasiado filosóficas, o demasido históricoliterarias, el autor ha tentado con éxito la vía media de una exposición de las ideas filosóficas, pero con la constante preocupación del engarce histórico: historiar filosofando (prólogo, p. V). Ha resultado así una Historia de marcado cuño moderno: interna y genética, "ciencia del espíritu" (por el patrón de la 'Geisteswissenschaft' de Dilthey), con todo el margen aceptable para un sano historismo, que descubre en los procesos históricos humanos las implicaciones del pasado y las anticipaciones del futuro, pero juntamente "filosofía", con un sostenido interés por la Verdad, eje auténtico del filosofar humano histórico. Ninguna propedéutica más fecunda y libertadora de divagaciones aéreas para la solución sistemática de los problemas mismos que esta previa toma de conciencia de las fases históricas del espíritu en torno a la verdad (Introduc., p. 4).

La íntima e iluminadora convicción de que el pensar moderno y actual tiene sus premisas en las formas antiguas, ha decidido al autor por un método de exposición, que, si no es el más rigurosamente científico, puede muy bien ser el más apto para acercarnos en una presencialidad sugestiva la auténtica realidad del pasado histórico. Sin dejar de ceñirse con escrupulosidad al desarrollo objetivo, H. se complace en multiplicar las llamadas al pensamiento posterior y aun en dar, en circunstancias solemnes, impostación moderna a las filosofías antiguas ('valores' en Platón, 'filosofía de la vida' en Epicuro, 'a priori' en el 'intellectus agens' de Sto. Tomás, etc.). El cotejo genético de ideas y sistemas es constante, sin entorpecerse con ello la marcha expositiva; la conciencia del espíritu histórico logra así una máxima explicitación. El autor no ha disimulado un particular interés en subrayar las asimilaciones cristianas del pensamiento antiguo y la original síntesis aristotélico-platónica en que aquel pensamiento ha venido a fundirse en las grandes construcciones sistemáticas, particularmente en Sto. Tomás.

En la ineludible necesidad de seleccionar el material, a sabiendas de originar cercenes y omisiones sensibles, el autor ha optado por centrar su interés

en los grandes hechos y figuras señeras de la Historia de la Filosofía, pero en torno a ellas se registran los elementos característicos y valiosos de épocas y personajes menos relevantes. Así H. nos ha trazado cuadros tan completos y densos que pueden pasar por verdaderos tratados compendiados las exposiciones de Platón (pp. 62-133), Aristóteles (pp. 134-213), San Agustín (pp. 304-327), Sto. Tomás (pp. 387-434). Junto a estas cumbres de la Filosofía se agrupan en conjuntos más sintéticos escuelas y períodos enteros, en los que se delinean con preferencia los rasgos comunes al grupo, con notas ocasionales de las autores particulares, que así al menos adquieren su puesto histórico. De esta manera son presentados: la Sofística, el Estoicismo, Epicureísmo, Escepticismo, Patrística (que obtiene por cierto un lucido cuadro sintético histórico-doctrinal, soporte de la figura representativa de San Agustín), Escuela de Chartes, Victorinos, Escuela Franciscana y Occamistas. Como figuras secundarias, particularmente caracterizadas, pueden señalarse: Empédocles, Demócrito, Filón de Alejandría, Boecio, Abelardo, Eckhart y Nicolás de Cusa. Gracias a las mutilaciones, a las que el autor, conscientemente y no sin repugnancia, se ha decidido (apenas si aparecen nombres como Durando, Auréolo, primeros profesores seglares de París, y tan sólo le cabe una fugaz mención a todo el grupo árabe-judío), se ha conseguido un conjunto armónico, coherente y fácil de asimilar.

Sin pretensiones críticas de obra de investigación, el autor ha sido fiel a un firme criterio de objetividad histórica, siempre de la mano de los mejores especialistas, con los últimos datos de la ciencia, con oportunas notas ocasionales de crítica histórica, atribución de obras, etc., y sobrias citaciones de las fuentes. En la valoración de puntos discutidos del autor se mantiene en una línea de moderación y equilibrio. La ecuanimidad de estilo, siempre animado y personal, adquiere rebordes de entusiasmo frente a determinadas figuras, como Eckhart y Cusa.

La diafanidad de la presentación, ayudada de la misma disposición externa y tipográfica, incluso con orientadores epígrafes marginales, hacen la lectura del libro en extremo agradable y cómoda.

Terminamos expresando nuestra esperanza y deseo de que el segundo tomo anunciado de esta excelente Historia, dedicado a la Filosofía moderna y actual, corone el proyecto del autor.

L. Martínez Gómez.

Pedro Caba: *¿Qué es el hombre? (Contribución a una Antroposofía.)* Valencia y Editorial Reus, Madrid, 1949; 543 págs., 21 × 15 cms.

Ya hemos hecho en las páginas de esta revista la recensión de otra obra profunda, sabia, intrigante de Pedro Caba. La presente, como aquélla, es por su título, por su prólogo, por su contenido de un espíritu actualísimo. El hombre considerado por el autor como "existencia única en el mundo" (pág. 107) es colocado en el centro, como pantalla o punto de convergencia de todas las ciencias que puedan arrojar algún rayo de luz sobre él y se le ilumina, se le traspasa y penetra para ver y descubrir lo que es en su unidad y en sus componentes, en su entidad y en sus proyecciones, en su metafísica y en su

dinámica y dialéctica vital. Y lo primero que hay que admirar es el número tan elevado de focos de que dispone el operador, la destreza con que los maneja, el ingenio con que intensifica y completa los haces de luz de cada lámpara con las de las otras.

Está la obra dividida en 14 capítulos, la mayoría de los cuales lleva titulación propia, que son las siguientes: "La pregunta fundamental", "¿Quién es el hombre?", "El hombre, existencia única del mundo", "El sentido lógico y el sentido mágico en el hombre", "Homo sapiens y homo insipiens", "La psicología del saber", "Sobre la idea y la verdad", "La fundamentación de lo colectivo, la gravitación de lo existencial", "Algunas formas de la gravitación", "La teoría de la expresión", "La clasificación de los gestos", "La expresión masculina y la expresión femenina". Estos títulos y los de las secciones y subsecciones ("¿Qué es preguntar?", "El hombre loco fundamental... Y loco razonable", "La circularidad del espíritu", "Mímica y fisonomía", por no citar más que unos cuantos) revelan que el esfuerzo brioso y suculento que este libro representa en la investigación de lo que el hombre es no se ordena a una rectificación o reforma del conocimiento nocional abstracto del hombre, a una nueva formulación de la definición "ex genere proximo et ultima differentia", sino a una explicación (de ex-plicare) desplegada, desarrollada, abierta de lo que el hombre totalmente es.

Hemos dicho que es una obra de espíritu actualísimo. Refleja, en efecto, sea por adhesión, sea por repulsa, las corrientes de diversa calidad y dirección que transitan y en cierto modo constituyen la atmósfera intelectual de nuestro tiempo. Comparecen en el presente estudio el existencialismo y la psiquiatría, el psicoanálisis y el neoescolasticismo, la filosofía de la historia y la fenomenología del amor, el historismo y la metafísica y la ética de los valores, la angustia kierkegaardiana y heideggeriana del hombre contingente y la esperanza y los anhelos místicos de los espíritus religiosos, la biología y la estética. Y por entre todos estos elementos y sobre ellos se mueve el autor con independencia señorial en el fondo y en la forma de tratarlos y en la actitud o conducta seleccionadora, discriminativa de aceptarlos, rechazarlos, rectificarlos, según su parecer.

En cuanto al fondo y la forma, la abundancia de pensamientos brillantes, de observaciones profundas, de puntos de vista originales, junto con la esplendidez y policromía del estilo en general y de las frases y expresiones, hacen de la lectura de la obra un verdadero festival para el espíritu. Hay pasajes de una notable belleza literaria, como en los párrafos de la temporalidad, y otros sumamente sabrosos por lo ingenioso y fino del análisis, como en el párrafo sobre el "conocer, comprender, saber, entender", y como el tratado de la "gravitación existencial".

Su actitud doctrinal y sus soluciones son, sin duda, propias, personales, a veces originales. Acerca de ellas cabe, naturalmente, la discrepancia. Como también acerca de sus críticas, aceptaciones y refutaciones de doctrinas y teorías ajenas. Es innegable que sobre el pensamiento de Caba gravita el peso del excesivo antirracionalismo que informa hoy día casi todo el pensamiento filosófico y espiritualista extraescolástico. El mundo ha reaccionado contra el racionalismo y el idealismo en nombre de la vida, y especialmente en nombre de la vida del espíritu y de sus convicciones religiosas, éticas, sociales. Pero el impulso de la reacción ha sido desmesurado y los espíritus se han ido al otro extremo de despreciar y desconfiar demasiado de la augusta razón humana. Esta palpitación se siente casi de continuo en la obra de Caba. Hay pasajes en que las afirmaciones en este sentido son irredimibles, como aquella del final de la página 20. "La razón es un instrumento de caza, y mata cuanto coge, para despanzurrarlo, para *des-entrañarlo*." Y las otras afirmaciones que siguen en confirmación de ésta, lo mismo que casi todo lo que se dice en las páginas 32 y 33 desvalorizando la doctrina y el método de Sócrates y de Aristóteles. Aquí nos hallamos en pleno

existencialismo e intuicionismo, lo mismo que nos hallamos en pleno activismo cuando leemos su opinión sobre la realidad de la sustancia que queda disuelta en una agrupación o condensación de sensaciones. Estos vitalismos modernos han olvidado que la razón es la facultad soberana del hombre y que el conocimiento de las esencias, por ser el más radical conocimiento de la realidad, es también el conocimiento más fecundo, más trascendental, más penetrante. La analítica existencial está condenada a no levantarse un palmo de sus sugestivas descripciones fenomenológicas, y el intuicionismo está condenado a palpar en las tinieblas o, quizá más propiamente, a pegarse, como los topos a la tierra, a lo concreto, a lo sensorial, a lo accidental y periférico. Caba expresamente rechaza la fenomenología y pone cortapisas al existencialismo y al intuicionismo, al historicismo y a la relatividad, pues percibe claramente su insuficiencia y sus contradicciones; pero no ha ponderado bien, y por lo mismo no aprecia debidamente el valor de la abstracción y de los principios, y la fecundidad del raciocinio y de la ciencia deductiva, aun para conocer la realidad concreta y viviente y para saber explicarla de un modo satisfactorio.

Los escolásticos podrán quejarse de que no han sido del todo comprendidos por el autor de *¿Qué es el hombre?* Por ejemplo, se hacen duras acusaciones a los ontólogos y a los lógicos en una cuestión tan honda y exhaustivamente estudiada por los escolásticos como es la analogía del ser, y en cambio, cosa hasta un poco cómica, se ponen frente a ellos unas frases de Laín Entralgo (pág. 127) sumamente superficiales y arbitrarias y que nos hacen sospechar que Laín no ha calado la cuestión de que se trata. La analogía del ente es, forzosamente, la piedra angular de toda filosofía exactamente realista y objetiva. Caba parece opinar que la analogía del ente es un "tremendo equívoco", inepto para representar las cosas reales y su diversidad, y sobre todo el hombre y las demás cosas. A esto responderá cualquier mediano escolástico (y mucho más los grandes que él cita en la nota 31 de la página 132) que de rechazar la analogía del ente habrá que echar mano de la univocación o de los términos equívocos. Lo primero es lo que aumentará precisamente la dificultad de Caba, pues el concepto unívoco iguala totalmente las cosas que representa y no deja en sí margen para ninguna clase de diferencias dentro de la razón unívoca. Y si se dice que el término "ser" o "ente" es equívoco, se hace imposible toda filosofía, toda teología y toda ciencia. Así, pues, la analogía del ser *(ratio partim eadem partim diversa)* es la solución verdadera y única al conflicto entre Parménides y Heráclito.

Habrá quien juzgue que la obra de Caba no tiene unidad de objeto formal. Dirá que es un conjunto de caminos, amenos unos, deliciosos, otros; sugestivos y sorprendentes por su paisaje y su trazado, no pocos. Todos, es verdad, llegan al hombre, todos convergen en el hombre; pero son independientes entre sí. No hemos de ser tan rigurosos que a todo estudio verdaderamente científico y filosófico hayamos de exigir el esquema, plan y método de una disciplina escolar. La palabra *Antroposofía* que Caba incluye en el subtítulo de la obra explica perfectamente su contenido y justifica su complejidad y heterogeneidad. No se trata de una mera descripción fenomenológica, que el autor explícitamente rechaza, con razón, como de menor categoría que el verdadero saber acerca del hombre. Se trata de obtener un conocimiento a la vez penetrante y envolvente; es decir, adecuado o adecuativo del hombre y de sus relaciones más importantes con las cosas. A esto se encamina su esfuerzo, que indudablemente obtiene pingües resultados y abundantes y sazonados frutos. Esto quiso hacer en parte Alexis Carrel con *La incógnita del hombre*. Pero Caba le rebasa y sobrepasa largamente en la riqueza de puntos de vista, en la perspicacia de sus sondeos, en la mayor seguridad de su doctrina y en la fastuosidad de pensamiento, de cultura, de erudición. Hay además en la obra de Caba un verdadero eje en el que se engastan todos los temas y casi todas las ideas. Es verdad que ese eje no siempre está patente, y, por lo mismo, requiere en el lector un esfuerzo para que, sustrayéndose al

interés particular y al atractivo de cada tema, se percate de esa unidad fundamental que aparece, se oculta, reaparece para volver a ocultarse, pero que presta apoyo y centro de gravedad a toda la doctrina contenida en la obra. Ese eje o unidad fundamental es la teoría de Caba de la interacción de lo masculino y lo femenino, no como elementos de la sola sexualidad fisiológica, sino como principios de una trascendentalidad cósmica que informan y determinan la existencia, la vida y la historia. ¿Hubiera favorecido a la tesis de Caba el que se la descargara un tanto de elementos adicionales, de digresiones, de erudición? Acaso. En la solapa de la cubierta del libro se dice que éste puede traer aparejada una nueva interpretación del hombre, de la cultura, de la historia. Pero creemos que para abrir prontamente un nuevo surco ayudaría en gran manera más nitidez de líneas. Por eso la obra de Caba nos causa la impresión de esos palacios recubiertos de una bien cuidada yedra, madreselva y buganvilla. El conjunto no puede ser más artístico, pero al que lo contempla le asalta la duda de si el ornato vegetal favorecerá o, por el contrario, perjudicará a la impresión arquitectónica que la construcción causaría por su prestancia, solidez y originalidad.

S. Cuesta, S. I.

Thiel, Manfred: *Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit.* I Bd.: *Die Kategorie des Seinszusammenhanges und die Einheit des Seins.* Berlín, Springer-Verlag, 1950. XXIII-635 págs., 25 × 16 cms.

La obra se intitula modestamente *Ensayo de una ontología de la personalidad.* Este título pudiera hacer pensar que el autor sólo pretende estudiar la estructura ontológica de la personalidad humana, una parcela, por consiguiente, muy restringida del ancho campo de lo real. Pero la ambición del autor es mucho mayor. La ontología de la personalidad es ciertamente el fin principal de la obra, pero con ella se pretende nada menos que fundar toda la ontología. El autor parte de la situación de la filosofía actual, que él reduce a estos dos grandes movimientos: el de la ontología crítica, que se desentiende del problema filosófico de la realización personalística, y el del existencialismo, que quiere ser un impulso realizador filosóficamente fundado, pero rechazando toda ontología o proclamando metodológicamente la imposibilidad de la misma. Ambas posiciones, la de la ontología crítica y la del existencialismo, están condenadas al fracaso. El autor se propone demostrar que el esclarecimiento ontológico de toda realidad lleva también a la plena realización del ser del hombre; que la ontología, rectamente elaborada, descubre al hombre su ser más auténtico y le capacita para su realización plena y total. Se trata, pues, de restituir a la personalidad toda la racionalidad que le es propia, y evitar de esta manera que, abandonándose a una irracionalidad muda y ciega, acabe por rebelarse y negarse a sí misma. Se trata también—en la intención del autor—de evitar que una ontología allende el mundo diluya la personalidad, la destituya de todo su contenido y valor existencial. De esta manera se evitarán esos dos grandes escollos del pensamiento contemporáneo: el de la ontología apersonalística y el del existencialismo antiontológico.

Este primer volumen estudia el ser como relación y en su conjunto. Esta

relación en que el ser se ofrece como real es triple: espacial, temporal y conceptual. El autor analiza en una primera parte el espacio y el tiempo como los medios, en los cuales el ser se da como real. El análisis es minucioso y prolijo. El autor estudia aquí también el problema de la génesis del ser a partir de unidades sustanciales. El tema se complica con el problema de la determinación de lo real y con el problema del mundo como unidad superior, alteridad y exterioridad, sobre todo ser y respecto de todo ser. La discusión del espacio y tiempo da como resultado estos dos conceptos: encuentro y exterioridad, *Begegnung* y *Hinaussein*. Para el lector español tal vez la interpretación más aproximada de estos dos términos sería *presencia* y *distancia* (*Distance* es equivalencia usada por Thiel del concepto de *Hinaussein*) Su pleno sentido lo reciben estos dos términos aplicados a la realidad espacial-temporal, no en sí misma considerada, sino en función del hombre cognoscente en cuanto implantado en un mundo. *Begegnung* y *Hinaussein* traducirían así la *praesentia mundi* y la *oppositio mundi*, que constituyen el ámbito de toda la intencionalidad esencial al ser del hombre.

La segunda parte del libro está consagrada al estudio de la moralidad y del ideal de la personalidad. La transición de la parte anterior a esta segunda tiene que parecer un tanto artificial y brusca. El autor, empero, pretende justificar la *continuatio rerum*, el planteamiento del problema de la moralidad inmediatamente después del análisis del espacio y del tiempo. Porque el problema moral es para él, ante todo, una ocasión para rehabilitar la unidad del hombre, para poner de relieve la virtud unificante de su ser personal, y esta unidad del hombre se consuma y logra en la misma verdad del ser del mundo, por encima y más allá de todo ser; así aquellas *praesentia* y *oppositio mundi*, que descubrió la analítica del espacio y tiempo, plantean el problema moral: el del ideal de la persona como plenitud de unidad. Todo el estudio de la moralidad pretende dar a entender esta única y fundamental idea: "cómo el hombre está fuera y por encima de todos los seres, tenso hacia el ser como unidad del mundo mismo, unidad que a su vez no está en el mundo, sino fuera de él, como la realidad del infinito encuentro" (p. 613).

Consideramos prematuro un juicio de este primer volumen. La idea fundamental de él es la de distancia. El segundo volumen tratará del problema correlativo de la *inmediateza*. Tal vez su lectura nos podrá dar idea más exacta de las intenciones del autor. Por ahora sólo nos limitaremos a expresar nuestra admiración ante la potente analítica que el autor desarrolla. Pero lamentamos no poder aceptarla en sus líneas más fundamentales. Sostener toda la ontología sobre el análisis del espacio y del tiempo, como únicas relaciones ontológicas de todo lo real, tiene que llevar necesariamente a ese desenlace del "infinito encuentro" con una realidad siempre más allá, nunca asida Es doloroso ver cómo todos los esfuerzos del autor por superar el existencialismo se reducen a un retorno no menos estéril a las categorías del pensar idealista. Por este camino la crítica del existencialismo podrá ser meritoria, pero la juzgamos de muy dudoso valor para restituir a la existencia humana su auténtico sentido. Sin un orden de esencias por sí mismo válido, y tal orden sólo puede fundarlo una ontología realista y trascendente, no es fácil devolver al hombre el *ideal* personal, que el existencialismo amenaza arrebatarle. El autor no ve en el pensamiento moderno nada más que dos caminos: el de la ontología crí-

tica y el del existencialismo; no debiera ignorar que hay un tercer camino: e de aquella ontología realista, que quiere y puede fundar el ser y dar cuenta y razón del exacto sentido de la existencia humana.

R. CEÑAL.

M. NICOLÁU, I. SALAVERRI, S. I.: *Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De S. Scriptura.* (Sacrae Theologiae Summa, I.) Matriti, Biblioteca de Autores Cristianos. 1950. 1.132 pp. 65 ptas.

I. DE ALDAMA, S. GONZÁLEZ, I. SOLANO, S. J.: *De Verbo incarnato. De B. Maria Virgine. De gratia Christi. De Virtutibus infusis.* (Sacrae Theologiae Summa, III). Matriti, Biblioteca de Autores Cristianos. 1950. 780 páginas. 65 ptas.

Inicia la B. A. C. la publicación de un curso de Sagrada Teología, en el que colaboran doctos maestros de las Facultades teológicas de la Compañía de Jesús en España. La obra está dirigida especialmente a los alumnos de los centros superiores eclesiásticos. El método seguido en ella es el escolástico. Santo Tomás, tantas veces proclamado por la Iglesia como su Doctor Común y universal, es para los autores guía y autoridad primera en todas las cuestiones. Pero esta profesión de sincero tomismo quiere ser al mismo tiempo fiel reconocimiento de la legítima libertad que la misma Iglesia, con no menor insistencia, otorga a todos los discípulos del Doctor Angélico: "Inter amatores Sti Thomae... honestam illam cupimus iusta in libertate aemulationem, unde studia progrediuntur" (Pío XI, *Studiorum Ducem*, Denz, 2192). No es menester ponderar el gran servicio prestado por los editores y autores de este curso a los estudiosos de la Teología. También será grande su utilidad para los cultivadores de la filosofía católica. El filósofo católico debe tener plena conciencia de cuáles son los términos de la legítima autonomía de la ciencia que profesa, de cuáles son las exigencias que dentro de ese mismo campo le impone su fe; por esto el estudio, siquiera sumario, de las principales cuestiones teológicas es inexcusable para el filósofo que quiera darse plena razón del signo católico de su propia ciencia.

R. CEÑAL.

ZARAGÜETA, JUAN: *Filosofía y vida.* I: *La vida mental (descripción).* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1950. 388 pp., 17 × 24 cms.

La presente obra es el primero de una serie de tres volúmenes que proyecta el autor, según este plan: 1.° La vida mental (descripción). 2.° Problemas y métodos. 3.° Soluciones. Bajo este plan, y de un modo nuevo, se propone "abordar los temas todos de Filosofía". Ante todo *describirá* nuestra vida mental, y a este trabajo previo seguirá luego "el abordaje de los *problemas*" y "de los *métodos* conducentes a su solución".

Divide su obra en tres partes: La vida individual, La vida social y Sínte-

sis final. La vida invidual importa la descripción de la actividad mental en su especificación (funciones lógicas, psicológicas, cognoscitiva, estimativa y significativa), en su ejercicio y la "actividad pura". Un plan correlativo sigue en la segunda parte. Tanto en una como en otra lo clasifica todo estudiando el objeto, la actividad y el sujeto. La última parte sintetiza los hechos anteriormente descritos.

Resulta difícil enjuiciar esta obra mientras esté por terminar, porque, naturalmente, la selección de las vivencias descritas está en función de los problemas que con ellas se piensa abordar. Creemos, pues, que será más útil al lector interesado en estos temas que le remitamos a una apreciación de conjunto cuando esté terminada la obra.

J. Roig Gironella.

Olsen A. Ghirardi: *La individualidad del corpúsculo*. Un ensayo de filosofía de la naturaleza. 126 pp. 19 × 11 cms. Librerías Cervantes. Córdoba (Argentina).

Dos partes bien distintas contiene este libro. En la primera, histórica, el profesor de la Universidad de Córdoba (Argentina) en la Facultad de Filosofía y Humanidades, siguiendo especialmente las huellas de Vittorio Enzo Alfieri (*Gli Atomisti*), nos hace una exposición sucinta y clara del atomismo a través de los tiempos. En la segunda, que es el blanco de todo el libro, se nos presenta como árbitro, bien documentado y amistoso, entre filósofos y físicos para fallar sobre "La individualidad del corpúsculo".

Pero esta última frase, "individualidad del corpúsculo", tiene para el autor varios sentidos: 1.° *Crítico* o epistemológico. ¿Los corpúsculos que integran el átomo, según la atomística actual, son objetivos y reales o son "seres de razón"? 2.° *Cosmológico*. ¿Suponiéndolos objetivos y reales, como los supone el doctor Ghirardi, es cada uno de ellos de por sí el individuo propiamente dicho del reino inorgánico (p. 113), o es más bien "una sustancia parcial, cuya agrupación con otras, de determinada manera, forma el átomo y luego la molécula, entendida aquí como la unidad sustancial del individuo corporal inerte?" (p. 114).

De ambos problemas nos habla el docto profesor cordobés, aunque en forma menos precisa: y más ampliamente del primero (pp. 91-112; del segundo, pp. 113-119), sin distinguir bien el "ser de razón" del ser imaginado o ideado. Y al resolver el segundo da la impresión de que para él defender la "individualidad del corpúsculo" es lo mismo que negar el indeterminismo de Heisemberg. O sea, que "individualidad del corpúsculo" equivale a determinación o determinabilidad del mismo. Y el corpúsculo—afirma acertadamente nuestro autor—es o está determinado en sí, aunque la física actual no pueda localizarlo ni medir su masa y velocidad. Ahora bien; la identificación de esas dos ideas nos parece, cuando menos, una impropiedad de lenguaje. Y, por otra parte, deja así intacto el problema cosmológico, que es el más importante y propio de la filosofía natural. O sea que al interrogante arriba citado no se le da respuesta adecuada.

D. Domínguez.

NORDENSKIÖLD, ERIK: *Evolución histórica de las ciencias biológicas.* Traducido de la versión inglesa por el doctor JUSTO GÁRATE. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1949. 1 vol. 714 pp., 14 × 21 cms.

Nos dice el autor mismo en el prólogo a la edición inglesa: "La obra que ahora presentamos en edición inglesa se basa en una serie de conferencias pronunciadas en la Universidad finlandesa de Helsingfors(Helsinki) en el curso académico de 1916-1917. Es intención del autor el trazar un cuadro del progreso de la ciencia biológica a través de las edades, pero vista a la par que la evolución general de la cultura humana" (p. 11).

He ahí lo específico pretendido por esta obra: proyectar la marcha de la ciencia biológica sobre la de las ideas cosmológicas en general, marcando únicamente las líneas más expresivas. Tal pretensión está de hecho bien lograda, desenvolviéndose esa proyección mediante una visión y exposición erudita, inteligente, clara, selectiva de lo esencial en orden al fin propuesto.

Lástima que esa luminosidad del aspecto científico esté nublada y frecuentemente ennegrecida por la antipatía antirreligiosa que, cual idea fija, manifiesta el autor a lo largo de toda su obra, contraponiendo indistintamente toda religión, y preferentemente "la Iglesia" a la ciencia, para lo que a menudo omite o desenfoca hechos e ideas.

V. ANDÉREZ.

DI GRACIA, GENNARO: *Dall'Universo a Dio.* Il disagio degli animi nell'epoca attuale come consecuenza della crisi del pensiero moderno. 1 v. 128 páginas, 18 × 24 cms. 1.000 lir. Cedam, Casa Editrice Dott. Antonio Milani-Padova. 1950.

Se trata del vol. II de la primera serie de una colección de estudios filosóficos comprendida bajo la denominación *Il pensiero filosofico.*

Pretende hacer ver que la filosofía, en contraste con la ciencia, no ha progresado desde que dejó de ser la "philosophia perennis" o escolástica, y ésta descuidó el adaptar sus principios y métodos a los nuevos descubrimientos científicos e indica el remedio.

Comienza resumiendo lo más trascendental de esos descubrimientos: materia y principio vital, cuerpo y espíritu (cap. I); sistema nervioso y conocimiento (II); el átomo en su constitución, actividad, leyes, relación con lo macroscópico (III).

A continuación (IV-V) diseña, en sus líneas estructurales más características, el proceso histórico del gran descarrío de la filosofía moderna.

Ocasionado por el formalismo rutinario de la escolástica, le inicia Descartes al divorciar por método en el conocimiento el sujeto del objeto, a los que Malebranche pretende coordinar haciéndolos paralelos, Berkeley anulando el objeto, Spinoza identificándolos panteísticamente, Leibniz reduciéndolos al común denominador de "mónadas", mientras que Kant los desconecta irremediablemente, interponiéndoles las formas cognoscitivas apriorísticas, que llevan a Fichte a condensarlos en el Yo pensante, a Schelling a identificarlos en el Absoluto y a Hegel a confundirlos en la Idea actividad (el yo) y contenido (no yo);

hasta que, como reacción antiidealística, ocasionada por la triste realidad, particularmente la de la primera guerra mundial, sobreviene el existencialismo, del que fué precursor el danés Kierkegaard, y que han formulado en nuestro siglo principalmente Heidegger, Jaspers, Marcel y Sartre, según los cuales es la existencia y no la esencia el fundamento de la realidad, revelada no por la razón, sino por el sentimiento, sobre todo el de angustia, que nos presenta nuestro propio ser como una contradicción teóricopráctica (Kierkegaard), un momento ilógico puente entre dos nadas (Heidegger), un naufragio o fracaso (Jaspers), un ente en cuyo núcleo va encerrada la polilla de la nada (Sartre), un misterio inasequible (Marcel), por lo que la mejor y única actitud práctica ante esta nuestra triste existencia pasajera ha de ser reconocerla y aceptarla sin más (Heidegger, Jaspers, Sartre), practicar las virtudes conducentes a Dios, Existencia de las existencias (Kierkegaard, Marcel).

Afortunadamente, prosigue el autor (VI), la filosofía del buen sentido, la "philosophia perennis" (la *neo-escolástica*) ha iniciado, no sin demasiado retraso, una tendencia renovadora por la que, sin renunciar a sus esenciales principios, aspira a hacerse más científica en su método y objeto asimilando los datos bien comprobados por las ciencias y hasta lo aprovechable de las demás filosofías.

Finalmente expresa en varios capítulos breves (VII-XIII) los fundamentos y al mismo tiempo conclusiones de toda legítima filosofía: existencia de materia y espíritu, aunados en el hombre; escala cognoscitiva ascendente de la sensación por la imagen a la idea; existencia de Dios infinito probada por la contingencia de los seres, el origen y finalidad de lo biológico, de donde la necesidad lógica y psicológica de la religión verdadera, el cristianismo-catolicismo.

Y concluye: "El mundo humano no se arreglará hasta que no vuelva teóricamente y prácticamente a Dios."

De todo este programa de renovación filosófica lo mejor acaso sea su concepción y fundamentación de conjunto, por su visión unitaria y penetrante respecto al problema filosófico moderno; de su desarrollo, los capítulos en que resume los fundamentos científicos y los descarríos filosóficos están bien trabajados, distinguéndose por su concisión y clarividencia, mientras que los finales hacen la impresión de mero y superficial complemento al plan de la obra.

V. Andérez.

Schuster, Joannes B.: *Philosophia Moralis in usum scholarum*. Herder Friburgi Brisgoviae, 1950. XV-228 p., 24 × 16 cms.

Este libro de texto, magníficamente presentado por Herder, se caracteriza por la claridad y concisión de las exposiciones, al mismo tiempo sólidas y fundadas. Esto lo hace verdaderamente sugestivo y pedagógico. También es de alabar el sano realismo con que suele enfocar los problemas partiendo de una fenomenología de los hechos de experiencia y de las nociones morales comunes. La obra sigue en la línea doctrinal del compendio de Cathrein y dentro de la tónica de solidez y decoro científico que caractriza a aquél. En

Schuster se acentúan las notas de sobriedad, orden y claridad. No hay, en cambio, desarrollos un poco ampliados de las cuestiones. Las doctrinas se indican sólo esquemáticamente. Es un libro concebido como punto de apoyo y resumen en vista a una exposición oral. Ya lo indica el título mismo. Ha concedido especial atención a los problemas sociales (doctrinas comunista y socialista, propiedad, contratos, contrato de trabajo, moral familiar y política) No se hace eco de las últimas controversias en torno a las formas de sociedad en las relaciones de trabajo y empresa. Dedica, en cambio, especial atención al problema de la esterilización eugénica. En conclusión, un texto sencillamente excelente en la línea en que ha sido concebido y llevado a término.

J. M.ª Díez-Alegría.

Atti del V Convegno di Studi filosofici Cristiani: *Fondazione della Morale*. Editoria Liviana. Padova, 1950 511 pp., 25 × 18 cms.

Estas actas ofrecen al estudioso un panorama por demás sugestivo e interesante de posiciones sobre el básico problema del fundamento de la moralidad. El tema viene introducido por dos relaciones de los profesores U. A. Padovani y F. Battaglia. En tres jornadas se recogen las comunicaciones e intervenciones de J. Zaragüeta (*L'insertion de la "Philosophie des valeurs" dans la Moral traditionelle*), L. Stefanini, R. Jolivet, A. Carlini, P. Rotta, J. Todolí *(La antropología, vía de solución del problema moral)*, R. Lazzarini, G. Mattai *(Possibilità e legittimità de un "oggetivismo morale antropologico")*, G. Capone Braga, G. Flores d'Arcais, C. Giacon, L. de Raeymaecker, M. de Corte, S. Scimè, M. F. Sciacca *(Nota sulla libertà)*, P. Dalle Nogare *(Per un'etica cristiana)*, G. Bonafede, B. D'Amore, G. Zamboni, C. Carbonara *(Note critiche alla soluzione trascendentistica del problema morale)*, G. Bontadini, C. Ottaviano, G. Chiavacci, C. Fabro (*La struttura dialettica del valore*), L. Pelloux (*Scienza ed esperienza nel raporto tra morale e religione*), M. Gentile, G. Rossi, N. Petruzzellis, F. Bongioanni, S. Vanni Rovighi, R. Gradi *(Obligatorietà della norma morale)*, y M. T. Antonelli (*Intorno al principio primo e alla assolutezza della morale*). Cierran el volumen sendas respuestas de los introductores, y en apéndice las comunicaciones enviadas por S. Caramella, J. Chaix Ruy, P. Filiasi Carcano *(La finalità della morale)*, A. Guzzo (*Osservazioni sulle Introduzioni di U. Padovani e F. Battaglia*), U. Redanò *(In che senso si può parlare di un'esperienza morale)* y G. Tarozzi.

En la imposibilidad de referirnos al contenido de cada una de las comunicaciones, haremos algunas indicaciones acerca de las direcciones generales que se señalan. Hay dos corrientes: la intelectualista, de impostación aristotélico-tomística, a la que pertenecen Padovani, Capone Braga, Todolí, Mattai, Dalle Nogare, Scimè, D'Arcais, D'Amore, Bontadini, Vanni Rovighi, et., y otra, personalística, más proteica (con direcciones agustiniano-pascaliano-blondelianas, voluntaristicas), en la que se alinean Battaglia, Stefanini, Gentile, Lazzarini, De Corte, Sciacca, Fabro, Carlini, Rotta, Bonafede, etc. Una posición abierta frente a la posición personalística la nota Battaglia en Jolivet, de Raeymaecker y Zaragüeta. También otros intelectualistas tienen posiciones amplias, entre ellos el español P. Todolí. El más intransigente sería para Bat-

taglia, D'Amore. Posiciones especiales representan Ottaviano, Carbonara y el discípulo de Gentile, Chiavacci.

Padovani insiste en la fundamentación metafísica de la moral: una metafísica de valor absoluto, aunque se trate de conocimientos inadecuados, entendida como un saber estructurado en juicios analíticos. Dentro de este orden, es fundamento inmediato de la moral la naturaleza humana en cuanto persona. Parecido es el punto de vista en que se colocan Mattai y Todolí. Battaglia acepta la fundamentación metafísica de la moral, pero se aparta en cuanto al método para llegar a la metafísica: "la razón que expresa el valor, aun cuando en su uso se distingue de la vida, debe ser realmente vital, siguiendo los ritmos y procesos de la vida, señalando todas sus dilaceraciones y todas sus antinomias" (p. 37). La moral implica un "deber ser moral que se sigue a la comprensión de la vida por una razón dúctil y comprensiva" (p. 38). Es una moral abierta a lo religioso. Frente a Battaglia, Stefanini propugna no sólo una compenetración, sino una identificación entre razón y vida: la razón inmanente a la individualidad viviente y consciente, en cuanto forma cohesiva y unificadora, tiene fuerza de obligar, pero sólo en cuanto radicada en lo Absoluto, "en cuanto emblema de la trascendencia" (p. 61). Dentro de esta dirección, el extremo antiintelectualismo viene representado por Lazzarini (la moralidad está fundada sobre el sentido de la obligación moral, que postula la existencia de un Trascendente para hacer posible una auténtica moralidad) y por M. de Corte (quien en la última sesión moderó algo sus posiciones), propugnador de una filosofía moral cuya naturaleza "es sin duda ser inexpugnable en conceptos" y que pone el fundamento de la moral en la experiencia radical de nuestra contingencia y finitud, en cuanto en ella se nos revela nuestra relación con el mundo y con Dios" (p. 166).

Para Ottaviano los problemas fundamentales de la Etica son el de la norma discretiva del bien y del mal y el del principio o motivo obligante. El motivo obligante es arracional: reside en la tendencia a la felicidad. La norma, en cambio, es racional: una razón que se apoya en una metafísica racionalmente construída. Carbonara se caracteriza por su matiz inmanentístico en la fundamentación de la moral: "El problema de la obligación es el problema central de la moral, y para resolverlo no basta poner frente al hombre ni valores absolutos ni divinos dictámenes: es preciso que del interior del hombre brote la voluntad de aceptar la ley [...]. Es la voluntad del agente quien hace que la ley sea verdaderamente tal, es decir, que de abstracta fórmula objetiva se convierta en principio de acción [...]. La ley de mi voluntad es la que yo quiero hacer tal; y con esto reafirmo mi *libertad* frente a todo objetivismo y trascendencia, que no puede como tal, por su simple posición, obligarme. Es precisamente la libertad la que, aun con una concepción metafísica trascendentalística, reduce los problemas de la vida moral hacia una solución rigurosamente inmanentística" (p. 270). Aquí—apuntamos nosotros—la obligación, en cuanto vínculo de la libertad, queda no fundada inmanentísticamente, sino disuelta en una pura inmanencia de la libertad. Distinta es la atmósfera—idealística—en que se mueve Chiavacci. "La presencia de la realidad absoluta en nosotros—afirma—es el fundamento de la moralidad, entendida como "libre acto del yo que toma la persona de aquel universal que funda su misma autoconsciencia y que lo atrae como su más verdadera realidad; porque la realidad de los entes finitos, de los existentes, lo que son *en sí*, es su relación al Absoluto; y la conciencia de lo que es propiamente *en sí* es para el yo el amor consciente de una forma absoluta que realizar, es decir, la exigencia de realizarse como relación al Absoluto, como individuación del Universal, como persona" (p. 324). Dentro de este orden de ideas, rechaza con energía el panteísmo (*presencia* implica *distinción*), acentuando, en cambio, una posición agnóstica y negando la existencia en Dios de una libertad de indiferencia para crear o no crear. Suscitó graves reservas y disentimientos.

Como conclusión, añadiremos por nuestra parte que entre las posiciones más marcadamente intuicionísticas de la corriente personalista y posiciones intelectualísticas, como la de Padovani, cuando nos habla de un saber metafísico *estructurado* (¿exclusivamente?) *en juicios analíticos* (p. 22) y cuando afirma que "el conocer *humano* es siempre y necesariamente abstracto", y que

"el llamado concepto *concreto* es una *contradictio in adiecto*" (p. 430), no necesitamos hacer una opción. La verdad puede hallarse en una concepción más adecuada de la construcción metafísica y de la misma vida intelectual.

J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

GUZZO, AUGUSTO: *La Moralità*. Edizioni di "Filosofia". Torino, 1950. XXXIX-531 pp., 25 × 18 cms.

La obra del profesor Guzzo sobre la moralidad constituye una sistematización filosófica impresionante por la riqueza de contenido, por la personalidad del pensamiento, por la potencia de construcción, por la analítica fenomenológica de múltiples experiencias de la vida moral. Una sección de Teoría estudia en tres partes la "opción moral", la justicia y la caridad. Sigue una sección de Discusiones y justificaciones.

La primera parte de la Teoría estudia en seis capítulos los problemas de la libertad y del bien moral. Como puntos de partida quedan señaladas la prioridad de la moralidad frente a la sociedad y la distinción entre dualidad y dualismo: se da dualidad entre espontaneidad y criterio del deber; pero el dualismo no es primitivo, sino resulta de mi rebelión frente al deber; frente a esta rebelión el deber se hace "obligación". (Esta terminología no será aceptada universalmente, pero esta cuestión es secundaria.) Guzzo reduce a una unidad superior la pretendida antinomia entre moral del deber por el deber y moral del premio y de la pena. La cuestión está vista con profundidad, aunque todavía nos parece que exagera la exigencia de que la intención moral prescinda de todo sentido de provecho. El capítulo III es un fino análisis de la libertad como factor de la moralidad. Los capítulos IV y V estudian los grandes problemas del mal y el bien. El mal, es decir, la mala voluntad no puede resolverse en pura negatividad. Voluntad mala *no* es voluntad del bien, pero no es nada o la nada. El bien es propiamente la buena voluntad de realizar el "pronunziato del giudizio"; pero éste, en cuanto hace posible mi opcion en favor de la moralidad, es llamado igualmente bien, en razón de ser causa de bien en mí mediante mi libre adhesión a él. Frente al bien así entendido (bien objetivo, diríamos nosotros), reconocimiento y adhesión efectiva constituyen una endíasis de elementos que, sin identificarse, se implican. Esta relación entre reconocimiento y aceptación está vista y analizada con gran agudeza. Por otra parte, Guzzo pone de relieve enérgicamente que el hombre no puede sustraerse a la opción moral. Los deberes se le imponen: ha de aceptarlos o rebelarse contra ellos, resultando moral o inmoral, nunca amoral o premoral. Se da una moralidad universalmente humana, que es relativa a la *situación fundamental* en que todo hombre se encuentra, y de la que mi *situación particular* es una variante. El capítulo VI estudia las relaciones de bien y utilidad, pronunciándose en un sentido de mutua implicación, aun cuando distinguiendo correctamente toda la gradación en la jerarquía de los bienes. Lo verdaderamente útil es el bien. Hay, como se ve, en toda esta primera parte una exposición de lo que llamaríamos ética general, muy profunda y, en conjunto, muy ponderada. Su mayor limitación está, a nuestro modo de ver, en

que la noción de deber moral no queda suficientemente esclarecida y profundizada, aun cuando sí enérgicamente afirmada y reivindicada. Con esto la sistemática general de la moralidad, en cuanto construcción filosóficamente comprendida, nos parece quedar un poco al aire, un poco incompleta, por lo menos.

No podemos recorrer toda la obra de Guzzo con la detención que merecería. Los tres primeros capítulos de la segunda para (*La justicia*) constituyen lo que podríamos llamar una introducción a la ética aplicada. Reivindican la reducción a unidad de las moralidades formal y material y la vital correlación entre dictámenes de deber y experiencia. La irreductible oposición entre leyes morales y leyes jurídicas viene excluída, pero algunas expresiones suscitan en nosotros reservas: "Otras veces—se dice—una ley jurídica no consigue convencerme de su equidad, y entonces mi obediencia, moral por mi sincero convencimiento de que las leyes deben ser observadas sean las que sean, resulta puramente legal en cuanto al contenido de la ley, que respeto únicamente por disciplina" (p. 151). El capítulo IV trata del Derecho en general y de las relaciones entre derecho natural y derecho positivo. La solución viene dada (pp. 156 ss.) en el sentido de considerar al llamado Derecho natural como el principio trascendental de todo derecho positivo, sin el cual el derecho positivo carecería de auténtico valor jurídico; pero que a su vez, sin el derecho positivo, se difuminaría en pura retórica, carente de todo contenido concreto. La fórmula en sí misma resulta inaceptable. Creemos que se ha introducido una confusión entre la necesidad gnoseológica de la experiencia para delimitar y precisar el verdadero sentido del Derecho natural y la necesidad de atender a las circunstancias de hecho para determinar el alcance de las exigencias del Derecho natural en cada caso, por una parte, y la pretendida positividad jurídica de toda norma jurídica concreta de conducta, por otra parte. Especialmente interesante es el capítulo VI, en el que se estudia el Estado, reivindicando la necesidad de considerar en el Estado una personalidad ideal, de la que la persona física del gobernante actúa siempre como representante. Falta, a nuestro modo de ver, una clara discriminación del problema del origen de la autoridad. El problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado está tratado con finura, con sentido de la historia y, en conjunto, con notable acierto, aun cuando podría en algún punto llegarse a mayor precisión. En este punto Guzzo se matiene en un orden de ideas que viene a coincidir, aproximadamente, con el de Sägmüller en su *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*.

La tercera parte de la Teoría estudia, bajo el epígrafe general *La caridad*, el movimiento ético de superación de las estructuras jurídicas socialpolíticas. Está lleno de análisis fenomenológicos del mayor interés. Los tres últimos capítulos vienen dedicados al estudio de la moralidad religiosa. El paso de la moralidad natural a la "fe" natural, de ésta a la religión positiva (fe cristiana) y de ésta a la moral religiosa—de que se ocupa el capítulo VII—está lleno de observaciones interesantes, pero resulta un poco ambiguo. La interpretación de la fe natural como postulado de la razón práctica, en el sentido kantiano, nos parece inadmisible, aun cuando quede contrapesada por la posición realista del autor y por la final llegada a la dogmática católica. Es verdad que el fideísmo que parece flotar en los desarrollos de Guzzo en este punto (cfr. p. 350), queda desvirtuado por la reconocida legitimidad de "la exigencia de no creer sino lo que debe ser creído, porque es verdad" y por la referencia a la postura crítica de la Iglesia misma. Mas, en todo caso, nos parece indispensable definir mucho más precisamente dónde encuentra aquella exigencia su justificación.

La extensión de esta referencia demuestra la atención que la obra del profesor Guzzo nos ha merecido. Es, sin duda, la que corresponde a su gran mérito, a las muchas enseñanzas que contiene y a la cálida generosidad espiritual con que ha sido concebida y llevada a término.

J. M. Díez-Alegría.

SÁNCHEZ VILLASEÑOR, JOSÉ: *Introducción al pensamiento de Jean Paul Sartre*. México. Editorial Jus. 1950. 60 pp., 23,5 × 17 cms.

Sánchez Villaseñor delinea con breves pero certeros brochazos lo que puede llamarse el mensaje de Sartre como filósofo a la filosofía y como literato al momento cultural del hombre actual.

El bosquejo de S. V. (que se ofrece como prólogo "introductorio" de un estudio subsiguiente más detallado) pretende traducir a un lenguaje asequible, aun de corte tradicional, las líneas salientes doctrinales encerradas en las herméticas páginas de *L'Etre et le Néant* y otros escritos sartrianos. Sánchez Villaseñor distingue oportunamente dos etapas y dos pensamientos de Sartre, correspondientes a las dos producciones literarias *L'Etre et le Néant* y el ensayo *L'Existentialisme est un Humanisme*. El rápido análisis de ambas posiciones descubre, en la dirección humanista posterior, un conato quasi-apologético de amortiguar estridencias y reducir los primeros tonos negativos de ateísmo y nihilismo teórico y práctico, ofensivos por igual a católicos creyentes y a comunistas dinámicos. Un último vistazo a la obra literaria de Sartre (de innegables méritos artísticos) deja flotante el único valor de fondo de la obra sartriana, la libertad humana, pero libertad "sin sentido", condenada al fracaso, absurda.

La filosofía de Sartre puede ser un signo de los tiempos; no es ya la crisis de una cultura histórica, sino crisis del hombre mismo. "El nuevo bárbaro es el hombre, que se ha perdido a sí mismo al perder los valores humanos. El nuevo bárbaro es el hombre que ha perdido a Dios" (p. 56).

L. MARTÍNEZ GÓMEZ.

PAREYSON, LUIGI: *Fichte* (volume primo). Biblioteca di "Filosofia". Edizioni "Filosofia". Torino. 328 pp., 24,6 × 17,2 cms.

A combatir tópicos o lugares comunes incrustados en la expresión del pensamiento de Fichte viene la presente obra, de gran aliento en su plan y proporciones, y de metódica depurada en su ejecución y parte. En la Historia de la Filosofía tiene Fichte lo que se llama un "cliché", y este "cliché" de rasgos fijos y precisos va pasando inalterable de uno en otro tratado. A tenor de los Manuales, Fichte es un continuador de Kant, que sin dar nada por supuesto como éste, se propone deducirlo todo, hasta la misma "cosa en sí", y en alas de su "Yo", es decir el Espíritu, trabaja por adentrarse en lo suprasensible e inteligible, única realidad según él, de la que el mundo sensible es sólo reflejo o sombra. Fitche, en consecuencia, habría de ser superado y quedar convertido en una filosofía de transición que nos llevara a las grandes concepciones universalizantes de Hegel donde la naturaleza y la historia tienen cabida, y el Espíritu alcanza su culminación máxima en el Absoluto. Fichte, pues, tiene sólo razón de medio o de preparación para las superaciones o complementos suyos que serían Schelling y Hegel.

Tal es el Fichte de los Manuales en curso a que Pareyson quiere hacer frente, ya se entiende que derrochando energías para llegar a una revisión de

fondo, a una revalorización, sin perdonar como nos dice trabajo alguno, reconstruyendo desde sus fundamentos la exposición fichtiana, con puntualizaciones del texto original y de cuantos comentarios le han seguido, es decir, con una labor de buen crítico. Aun así le costará deshacer los puntos de vista antiguos que, como se sabe, suelen pervivir en virtud de esa fuerza o ley tan misteriosa como incontrastable que decimos de la inercia.

Y, ¿qué decir *hoy* de Fichte? Hoy, recalca Pareyson, cuando la historiografía filosófica ha dejado tantos prejuicios y obedece en sus juicios a normas de interpretación cada vez más sabias. Fichte, según Pareyson, hace una filosofía del Espíritu que al mismo tiempo es una afirmación del Absoluto, pero sin que por eso sea una filosofía en sentido hegeliano, esto es, doctrina del Absoluto filosóficamente desenvuelto. Implica si se quiere en sus asertos apuntaciones al Absoluto, pero como demostración filosófica le parece inaccesible, le deja sólo vagamente intuído. Con lo que se ve enseguida, su pensamiento se diversifica del de Hegel, y no puede, según eso, resolverse en él. Fichte admite culminaciones entendidas como conciencia o presencia viviente del Absoluto, pero moviéndose siempre en el ser finito, y no tiene más saltos ni procesos en su filosofía, que el haber pasado de la filosofía criticista a una filosofía religiosa a su modo.

Certeza y libertad fueron las categorías supremas que determinaron el pensamiento fichtiano, y que por el actual comentador no puedan estar mejor analizadas y expuestas, con minuciosidad y maestría en su totalidad y en sus partes. En la primera, tema de sus primitivos estudios, trabajó Fichte por llegar a la verdad científica un poco determinísticamente concebida, siguiendo en parte directrices de la Crítica de la Razón Pura de Kant. En la segunda, siguiendo al propio Kant pero en la Crítica de la Razón Práctica, llega al gran despliegue del Espíritu que va forjando derecho y moralidad, cultura y religión; una religión secular como se decía entonces, en contraposición a la eclesiástica o clerical. Para Fichte el despliegue es tanto más amplio cuanto más convencido está de que lo material es solo representación de la mente, esto es, un acosmismo que se presenta a la máxima libertad del Espíritu. Estos y otros puntos más, con los de los idealistas que con Fichte llegaron de alguna manera a relacionarse, tienen en el libro análisis meticulosos y profundos, de lenta y sobria puntualización en datos y textos, de contextura firme y severa. El segundo tomo que se anuncia, completará la exposición aquí empezada, y la hará pasar seguramente a la lista de los estudios monográficos fichtianos de mayor extensión y valor. El que, a la vez, la figura hoy sólo secundaria de Fichte suba o no categoría, cosa es que no cabe aún predecir.

J. IRIARTE.

MARTÍNEZ DEL CAMPO, RAPHAEL, S. I.: *Philosophia Moralis generalis. Cursus Philosophicus Ysletensis Societatis Iesu*, Pars VII, Tomus I. "Buena Prensa", Mexici, D. F., 1950. 273 pp., 14 × 21 cms.

Son en verdad beneméritos los padres jesuítas mexicanos que con tan feliz éxito han lanzado un "curso filosófico" completo, que tanto ha de contribuir a la formación en Universidades de la Iglesia, Seminarios y otros centros de

estudio. Y entre estos autores del "curso ysletense" ocupa un destacado lugar el P. Rafael Martínez del Campo, cuya carrera sacerdotal transcurrió en parte en el Colegio Máximo, ahora trasladado a San Cugat del Vallés, entonces en Sarriá (Barcelona).

Esta ética comprenderá dos tomos, como suele hacerse generalmente al dividirla en general y especial. El tomo I, que ahora recensionamos, tiene muy apreciables características, entre las que nos han llamado la atención el que sepa hermanar un estudio serio, siempre con recto criterio, de la doctrina *tradicional* escolástica, junto con una abundante exposición de *opiniones* (aun las más recientes, como, por ejemplo, las de lo sobrenatural, referentes a la *Humani generis*, pp. 55-57); distinguir entre lo más fundamental (y lo cierto) de las cuestiones que trata ya en plan de investigación y *discusión;* dar a la vez *abundancia* doctrinal sin que merme la *claridad* de exposición.

Puesto que es obligado hacer alguna observación, diré que, para mi gusto, está poco abordable el orden lógico del tratado. Sigue más un orden "executionis" que un orden "inventionis" y, sin embargo, es este último quien más puede dar interés a los que estudian un tratado. Observaré también que todas las citas y reflexiones sobre las éticas heterodoxas y las no escolásticas no están en realidad incorporadas de un modo "vivo" al desarrollo de su tratado, sino como yuxtapuestas o añadidas al fin. Sin duda es más interesante rechazar una doctrina heterodoxa (aun dando esta crítica con tipo de letra pequeña) con ocasión de la misma doctrina que se estudia y prueba que no a modo de apéndice o como algo casi meramente mencionado.

Estos reparos son insignificantes y están sujetos, como es obvio, al gusto de cada cual, que tendería a exigir a los demás lo que él desearía encontrar. Precisamente por esto son reparos de muy poca importancia y que de un modo u otro siempre se pueden hacer.

En conjunto, esta obra sólida, bien informada, clara de exposición, puede prestar un excelente servicio a las personas a quienes va destinada.

J. Roig Gironella.

Uyttenbroeck, Thomas, O. F. M.: (*Cursus philosophicus* ad usum Seminariorum in Sinis, auctoribus aliquibus professoribus philosophiae Ordinis Fratrum Minorum Missionariis in Sinis, Macau, Catholic Truth Society, 19 × 13,5 cms.) Fasc. 1: *Logica*, ed. II, 1949. 160 pp. Fasc. 3: *Ontologia*, ed. III, 1950. 252 pp. Fasc. 4: *Cosmologia et Biologia Philosophica*, ed. II, 1950. 288 pp.

Hemos de decir solamente que el presente *Cursus* merece toda clase de alabanzas en su género. Los tres fascículos que presentamos son modelo de precisión, de claridad, brevedad y modernidad, en lo que cabe. Además están redactados con un criterio amplio y menos de escuela. Es un acierto. Por otra parte, están adaptados al ambiente chino, con traducción a la lengua china de todos los términos técnicos más usados en la filosofía católica. Sin duda que el autor de los tres fascículos merece bien de la cultura eclesiástica china y de cuantos otros acierten felizmente con ellos.

J. E. G.

JOLIVET, REGIS: *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.-P. Sartre.* Traducción española de Arsenio Pacios, catedrático de Filosofía. Madrid. Edit. Gredos. 1950. 359 pp.

Ha sido un acierto de la Editorial Gredos el haber introducido en su colección de Manuales Universitarios esta obra del conocido filósofo francés R. Jolivet.

Será este libro—perfectamente traducido por el catedrático Sr. Pacios—el verdadero manual de las doctrinas existencialistas, de que tanto precisaban nuestros estudiosos. En su *Introducción* encontrarán, suficientemente caracterizado, lo que da al existencialismo su sentido preciso y su unidad. En el cuerpo de la obra, un estudio de primera mano acerca de *Las fuentes del existencialismo*—Kierkegaard, Nietzsche—y *Las doctrinas existencialistas,* divididas en dos grupos, que señalan las dos corrientes principales del existencialismo, Heidegger y Sartre, por un lado, y Jaspers y G. Marcel, por otro. La valoración filosófica se deja para la *Conclusión,* donde con sano criterio se justiprecia eso que llamamos existencialismo, que si algún sentido tiene, exige ciertamente ser aclarado a la luz que desciende de los horizontes metafísicos.

Por lo demás, remitimos gustosos a la extensa y acertada crítica que se hizo en esta misma Revista, vol. 6 (1950), pp. 99 ss., del original francés de este libro.

J. SAURET.

JOLIVET, REGIS: *Introducción a Kierkegaard.* Traducción española de D. Manuel Rovira. Editorial Gredos. Madrid, 1950. 334 pp., 20 × 14 cms.

El interés creciente por Kierkegaard se va polarizando en estos últimos tiempos en el conocimiento de su vida personal, de su historia espiritual y, por lo mismo, de sus escritos íntimos, especialmente de su *Diario.* En pocos pensadores el drama íntimo de la persona ayuda tanto para interpretar, comprender y medir la profundidad de sus escritos oficiales y públicos como en Kierkegaard. Por eso se multiplican las obras introductorias a su pensamiento filosófico y religioso. Los lectores de lengua española, que conocen ya la traducción del peculiar enfoque dado a la vida de Kierkegaard por Haecker en *La joroba de Kierkegaard,* pueden contar con la traducción castellana de este estudio de Jolivet.

Divídelo el autor en tres partes: *a*) Esbozo biográfico. *b*) El alma de Kierkegaard. *c*) El pensamiento de Kierkegaard. Precede un prólogo y cierra la obra una conclusión en dos capítulos; *a*) Kierkegaard y Lutero. *b*) Pérdida y ganancia.

En el prólogo, Jolivet emite cálidamente su juicio sobre Kierkegaard como pensador literato, hombre sentimental y poeta. Dice que es de la talla de Pascal, que, según Jolivet, es un genio y un héroe. El autor endereza este estudio a facilitar la inteligencia de los escritos de Kierkegaard, pero no quiere disimular ni falsear lo que de problema tiene Kierkegaard y su obra. Este problema ofrecerá siempre resistencia a su plena solución. En orden a iluminar y descifrar el pensamiento filosófico y teológico de Kierkegaard, Jolivet

considera los años de la infancia y el ambiente familiar en la casa del pensador danés, el embrollado y extravagante asunto de sus amores con Regina Olsen, el rompimiento con la misma y las repercusiones mentales y afectivas que tuvo en el filósofo, el pecado y la tristeza del padre de éste, el conflicto con la Iglesia protestante danesa. Después se adentra en el alma de Kierkegaard y sorprende su conflicto interior, su melancolía, proveniente del propio temperamento y deficiencias fisiológicas y del ambiente familiar en que se deslizaron su infancia y su primera juventud, y estudia su espíritu extraordinariamente religioso, piadoso, anhelante de la unión con Dios, de la imitación de Jesucristo, y los elementos tan personales de la peculiar fe religiosa de Kierkegaard.

Como fruto de todas estas raíces brota el pensamiento de Kierkegaard, pensamiento filosófico, teológico y ascético. Uno de los sillares fundamentales es la rebeldía contra las sistematizaciones del idealismo trascendental y, más extensamente, contra el racionalismo y el cientificismo. En Kierkegaard surge el concepto existencial de la vida y de la filosofía. Este existencialismo se despliega en tres planos o estadios sucesivamente: el estético, el ético y el religioso. En todos ellos, pero sobre todo en el último, es donde el pensamiento y la actitud espiritual y psicológica de Kierkegaard se problematiza y se hace dramática y patética. La rebeldía y el desprecio contra lo científico, lo racional y lo sistemático plantea vivamente el problema de la objetividad de la fe religiosa. La misma ética, como modo de vida humana independiente, queda desbordada por lo religioso, aunque queda salvada, y aun enriquecida, la ética como contenido de la religión y de la fe. La fe por excelencia es la fe cristiana; pero hay que viviria con todas sus exigencias éticas y ascéticas, de un rigor auténticamente cristiano, contrario al espíritu del mundo y de los cristianos y de las iglesias, que están contaminados del espíritu del mundo. En este punto muchas expresiones de Kierkegaard resultan estridentes. Por lo demás, el problema entre el antirracionalismo de Kierkegaard y su vehemente fe o ansia de fe se concreta en sus ya famosas teorías del pecado, de la angustia, de la paradoja como expresión eminente y plena de la realidad, del escándalo de la fe, de la subjetivación y de Cristo.

Jolivet en la "Conclusión" señala atinadamente las semejanzas y diferencias de Kierkegaard con Lutero, y pone de relieve la falta de solución y aun la insolubilidad de la actitud religiosa de su espíritu y de las cuestiones tal como él se las planteaba: irracionalidad y fe fundada y objetiva, Cristo histórico y Cristo subjetivado, angustia y esperanza... Y Jolivet pregunta agudamente: ¿era verdaderamente cristiano el espíritu religioso de Kierkegaard?

La traducción castellana es cuidadosa y correcta.

S. Cuesta.

REVISTAS

CRITICA, METAFISICA, TEOLOGIA NATURAL

MAZZANTINI, CARLO: *Magnanimità e modestia della Filosofia.* GiordiMet, 5 (1950), 129-153.

En la medida que la Filosofía ha evitado los dos extremos viciosos de una soberbia presunción de captación plenaria de la verdad y de una abyecta desconfianza de alcanzarla, ha sido su marcha fecunda y constructiva. Exigencias magnánimas al par que modestas, si bien no coronadas con una armónica y equilibrada dualidad, presentan múltiples formas del pensamiento moderno, desde el Humanismo, pasando por Descartes, Kant, Hegel, hasta el existencialismo actual. La "Filosofía" es esencialmente magnánima, y al mismo tiempo modesta, en cuanto se recluye en un discurso humano finito, pero sin quedar circunscrita en él; el "filósofo" es esencialmente modesto en su consciente finitud, mas al mismo tiempo es magnánimo en cuanto mira siempre más allá de sus actuales conquistas, y en algún modo se inserta, sin confundirse, en el universo existente y aun en el horizonte trascendental de las infinitas posibilidades, y en el mismo Trascendente, Dios. Magnanimidad y modestia son cualidades genuinas y virtudes morales del filosofar humano y del mismo pensamiento filosófico. Sólo un retorno, de andar progresivo, a la filosofía tradicional hará recobrar al pensamiento moderno el perdido equilibrio de aquellas virtudes. Habrían de valorarse en línea de progreso cuatro méritos de la antigua filosofía: 1) La "teoría" como actividad. 2) La intencionalidad. 3) La perspectiva individual o personal. 4) La relación entre evidencia inclusiva y misterio inagotable en el lenguaje humano.

L. Martínez Gómez.

ISSAC, J.: *La notion de dialectique chez saint Thomas.* RevPhTh, 34 (1950) 481-506.

Para Santo Tomás el saber se adquiere en dos tiempos: el de invención y el de crítica. La dialéctica es la ciencia lógica de los métodos inventivos. La crítica se ejerce en el juicio. En el pensamiento de Santo Tomás, hay un paralelismo entre el juicio científico y el juicio judicial. El juicio por resolución de las conclusiones en los principios pertenece al raciocinio e implica una *inquisitio resolvens.* Puede haber ulteriormente un juicio del valor del propio razonamiento por resolución en los principios lógicos. El trabajo de invención pertenece ya a la ciencia y debe tener sus reglas propias, cuyo descubrimiento pertenece a la dialéctica. A ésta pertenece no sólo el establecimiento de las reglas de la invención, sino también su uso. La razón de esto, que no se daba claramente en el comentario de Santo Tomás a Boecio, se encuentra en IV Metaph., lec. 4, n. 572-574: en el proceso de invención nos apoyamos sobre nuestras construcciones ideales y no directamente sobre la estructura de lo real. Sin ser idealista, Santo Tomás considera que el único camino del descubrimiento en filosofía es una gestión de tipo idealista. La concepción moderna de dialéctica supone la transposición al orden real de una noción reservada por Santo Tomás al orden noético de la invención.

J. M. Díez-Alegría.

ROSSI, A.: *Sobre la necesidad de la Lógica.* Sapientia, 5 (1950), 53-66.

Queremos señalar, siguiendo a Santo Tomás y sus comentaristas, principalmente a San Juan de S. Tomás, la verdadera y estricta necesidad de la Lógica, por cuatro razones: primera, por el menosprecio en que se la tiene en muchas filosofías modernas: segunda, por considerarla otras como útil solamente; tercera, por tomarla algunos como fin y no como instrumento; cuarta, por el gran provecho que trae a la razón reivindicar los derechos de la Lógica.

He aquí la conclusión a que llega el citado comentarista siguiendo a su angélico maestro: *La Lógica artificial es simpliciter necesaria a las ciencias especulativas en su estado perfecto, pero no a tales ciencias en estado imperfecto.*

Para entender bien el alcance de esta proposición se explica, en el sentido de su autor, el significado de los términos, contrapuesto al de sus miembros afines. Se trata pues, de la *Lógica* que es *arte*, no de la natural, cuya necesidad nadie pone en duda se ciñe la cuestión a las ciencias *especulativas* y en su *estado perfecto*, o sea cuando pueden discurrir por sí mismas sobre su objetivo propio con pleno conocimiento de mismo; la necesidad aseverada expresamente no es la *absoluta*, o que constituye una esencia, ni la *secundum quid*, equivalente a utilidad, por todos reconocida, sino la *respectiva* y *simpliciter*; es decir, la exigida para que algo pueda existir. Esta sentencia es media entre las dos que sostienen o la sola utilidad, o la necesidad simpliciter para la ciencia aun en el estado imperfecto.

Que a esta última no le sea necesaria la Lógica simpliciter se prueba porque, como arte que es, no es constitutiva de la ciencia imperfecta aún, ya que ésta tiene como principio activo suficiente la sola razón dotada de la Lógica natural.

Que la Lógica artificial sea necesaria a la ciencia perfecta, en el sentido explicado, se hace ver porque ella es la única que perfecciona el entendimiento, instrumento universal en la producción de la ciencia perfecta, productora de la forma de la demostración en todas ellas. Y la razón intrínseca radica en la naturaleza raciocinadora del entendimiento humano, el cual sin el arte de la Lógica no puede proceder en sus penosos procesos y múltiples prerrequisitos con orden, facilidad y sin equivocarse.

Hay, por último, que notar que la Lógica no crea la ciencia, sino que la conserva; ni es su causa principal, sino instrumental y ministerial: es un instrumento de la ciencia, y por lo mismo no basta ella sola para pensar correctamente y alcanzar la verdad.

A. Fabrat.

GRADI, R.: *I tre principi fondamentali della logica classica*. RivFilNeosc, 42 (1950), 369-372.

Según la concepción neo-empírica, ningún principio tiene un valor absoluto independiente del conjunto de proposiciones que integran la ciencia a que pertenece tal principio. Para refutar esta concepción dentro de la Lógica, bastará encontrar un principio que sea absolutamente universal, cuyo significado no dependa de otro. Tales son los tres principios fundamentales de la Lógica clásica. *El principio de identidad:* no es lo mismo igualdad que identidad; la identidad lo es bajo todos los aspectos, la igualdad puede serlo sólo en función de una variable. La identidad es una relación impropia, que consiste en la afirmación de sí mismo. Es absoluta en cuanto que no dice relación a ningún otro. Por eso es permanente, y no dice relación de A a A, sino de A al ser de A. Va, por lo tanto, implicada en su misma entidad, y no depende más que de sí misma. *El principio de no contradicción* se deriva inmediatamente del de identidad: es la afirmación de la absolutez de este último, ya que no es una simple negación, sino la afirmación de la inconceptibilidad de cualquier forma de negación del principio de identidad. La necesidad e imposibilidad que entraña el de contradicción no son más que la expresión de la necesidad implícita en el de identidad. Por eso es tan absoluto y tan independiente como él. *El principio del tercero excluído* también deriva del principio de identidad. Así como el principio de contradicción expresa la necesidad, así el del tercero excluído indica su posibilidad. Mas para ello hay que admitir la verdadera formulación: "quodlibet aut est aut non est"; y no esta otra, que no le corresponde: "cualquier proposición o es verdadera o es falsa, pues esta última no implica una contradicción, sino una contrariedad.

S. Gómez Nogales.

FEYS, R.: *Les systèmes formalisés des modalités aristotéliciennes*. RevPhiLo, 48 (1950), 478-509.

Las modalidades "necesario" y "posible" se han estudiado desde la lógica de Aristóteles. Por eso las llamamos aristotélicas, y no porque la manera de estudiarlas sea aristotélica, ya que se hace desde el punto de vista y con la técnica de la lógica moderna y simbólica. Largo tiempo descuidada, aun por los lógicos clásicos, la lógica de las modalidades aristotélicas ha vuelto a tomar vida hace treinta años, e incluso constituye uno de los capítulos más vivos de la lógica formalizada actual. El objeto inmediato de esta nota es rectificar una exposición publicada en 1937 por esta misma revista, y que se encuentra ya muy atrasada. Apenas se utilizan los razonamientos

formalizados y las exposiciones técnicas detalladas. Se emplea la notación polaca, en la que cada operador se refiere a la fórmula proposicional o a las fórmulas proposicionales que siguen inmediatamente. Se exponen primero los sistemas de Lewis, luego los postulados análogos a los de la generalización y, finalmente, las lógicas modales de los predicados. Se insinúan algunas conclusiones más originales sobre las lógicas modales proposicionales; por ejemplo, la de que ningún sistema modal es extensional y la de que una lógica intuicionista tendría la ventaja de juntar las restricciones del intuicionismo a las de las lógicas modales, pero haciendo notar que, después de todo y a pesar de sus complicaciones, esa lógica intuicionista no lograría eliminar las formas débiles "extensivas" de las proposiciones paradójicas "extensionales". Todo el estudio es además un ejemplo típico de las posibilidades y limitaciones del método formalizado. *J. Echarri.*

GONSETH, F.: *De l'unité su savoir.* Dialectica, 4 (1950), 148-157.

Hace sesenta y cinco años que Renouvier presentó la filosofía como un conjunto de proposiciones contradictorias—en el sentido tradicional—, sin esperanza posible de conciliación. Hoy podemos concluir lo mismo si nos fijamos en las dos corrientes filosóficas de actualidad: el Existencialismo y el Materialismo dialéctico.

¿Cuál es la posición del pensamiento científico ante ellas?

La misma situación que en filosofía se halla en las ciencias. El pensamiento científico encarna hoy y manifiesta esas dos corrientes antagónicas: la existencial, en la parte experimental, y la dialéctica, en la explicativa o teorética.

Lo que sucede en las ciencias en general, sucede en cada una de sus ramas, pero en las matemáticas semejante antagonismo adquiere una importancia fundamental, y por lo mismo ha excitado un ansia de resolverlo de modo racional y evidente. Vana pretensión: falló la piedra angular, que era la prueba de la no-contradicción, cuya validez sin condiciones no se ha probado.

De este fracaso se ha sacado una lección: hay que sacrificar—en una nueva tentativa—la idea de necesidad incondicional que preside el conocimiento matemático y la lógica tradicional. El matemático que reflexione sobre su propia historia y sobre la de las matemáticas observará la continua evolución sufrida tanto en las nociones como en los métodos. Hoy las ideas—ponemos sólo tres ejemplos—de concepto cerrado, realidad definitiva, verdad absoluta han dado paso a las de concepto abierto, juicios abiertos o dialéctica, horizonte de realidad o de verdad, que son los elementos reales de unas matemáticas reales, como aquéllos lo son de las ideales. Con esto la idea dominante en la filosofía de las matemáticas no será la de necesidad incondicional, sino esta otra: la de concordar con una experiencia amplia y exigente todos los conceptos fundamentales, con sus cambios de significación, aun respecto a la idea misma de concepto. De este modo se inserta, aun en matemáticas, la dimensión de la historia, y sus elementos son sin acabar y en evolución no predeterminada, y, consiguientemente, la no-contradicción de las matemáticas clásicas queda comprobada, pero no como algo incondicional.

Ahora sería el momento de exponer cómo se funda y organiza una ciencia bajo esta idea dominante; exposición ya realizada en algunas obras científicas.

Si esta organización dialéctica de la ciencia se aplica a la filosofía valiéndose de las categorías adquiridas de concepto abierto, dialéctica, idea dominante, etc., sacamos en conclusión que la filosofía tradicional no pretende ser sino una dialéctica del conocimiento y de los valores humanos bajo la idea dominante de una necesidad incondicional que pretende sumergir el conjunto de categorías y valores humanos en un ambiente de necesidad incondicional. Sólo que, como vimos antes, en la ciencia tampoco sale con su intento, porque o acepta la experiencia como un hecho importante y principio director, y entonces renuncia a su idea dominante, o no la acepta, y lo hace con una determinación arbitraria que no es incondicional. De esta suerte un solo juicio de experiencia que se presente en una disciplina incondicional parece condenar a ésta o a rechazar el fundamento de su doctrina o a parar en el rango de una filosofía de lo absurdo.

Para construir, pues, una filosofía bajo la nueva idea dominante en que se concilien los tradicionales antagonismos hay que tentar una experiencia parecida a la realizada con éxito en las ciencias, volver a considerar con este espíritu todos los problemas filosóficos tradicionales. Aunque esta filosofía no realizase su intento sino

por sistemas contradictorios—cosa que sólo la misma tentativa puede decidir—, no estaría sometida necesariamente al absurdo.

Podemos, por tanto, concluir que el pensamiento científico ni favorece ni contraría a las nuevas filosofías, ya que pasa por encima de todas sus opiniones.

A. Fabrat.

CORALLO, G.: *La logica dello strumentalismo di John Dewey.* RivFilScol, 42 (1950), 159-169.

Esta obra, publicada a los ochenta años por el teórico más representativo de la "escuela activa", representa la quintaesencia de toda su filosofía. La lógica es la teoría de la investigación, que se confunde con la investigación misma. No es una superestructura puramente formal, previa al movimiento lógico del pensamiento, sino una lógica ontológica que hace de las formas "cognoscendi" funciones o límites de las formas "essendi". Su metafísica se reduce a la práctica del método de la experiencia, haciendo converger la atención desde la cosa a su modo de ser, desde la esencia a su operación. El mundo es un complejo empírico unitario, pero siempre abierto a la novedad de su continuo fluir. El hombre no es un reino aparte en el mundo de lo real, sino un modo de obrar peculiar dentro del mismo. El pensamiento no es más que una modalidad de la cosa; por eso es esencialmente dependiente de la situación concreta en que se realiza. Queda, pues, eliminado el problema de la dualidad epistemológica, ya que el problema del conocimiento se resuelve en una mera descripción empírica de la realidad unitaria. La conciencia surge como *instrumento* de la acción, cuando ésta queda interrumpida por una situación existencial contraria, que exige una transformación en la marcha general de la realidad unitaria. El método, por lo tanto, del conocimiento no es más que la determinación de una situación indeterminada. La lógica deweyana, más que establecer las reglas de cómo se debe pensar, muestra la manera cómo se ha pensado, recabando de la experiencia el valor de las normas lógicas. Es un instrumento de la experiencia: el pensamiento es una cualidad de la conducta, que prevé las consecuencias de los acontecimientos actuales con miras a un método para conducir los negocios. Recorre después las etapas del método y examina lo que es el juicio, las proposiciones y el silogismo en la lógica de Dewey. Los principios científicos, incluidos los primeros (el de causalidad, por ejemplo), son formas lógicas derivadas del material existencial, y representan medios funcionales regulativos de la investigación existencial, que *hasta* ahora se han mostrado útiles por las consecuencias y por los hechos. De esta manera la filosofía, definida como la lógica de la experiencia, no es más que "un recuento de las varias funciones o situaciones típicas de la experiencia en sus determinantes y mutuas relaciones". El principal fallo del instrumentalismo es el relativismo absoluto y universal, y la imposibilidad de una explicación trascendente de las cosas, ni aun siquiera de una explicación, ya que esto equivaldría a poner algo al margen de la misma realidad, y si se identifican, ya no sería una explicación, sino una nueva realidad.

S. Gómez Nogales.

RUSSELL, B.: *Logical Positivism.* RevIntPhil, 4 (1950), 3-19.

"Positivismo lógico" no es un resultado, sino un método. Supone que no existe una manera de conocer propia de la filosofía, sino que las cuestiones de hecho se resuelven por los métodos empíricos de las ciencias, y las demás cuestiones son o matemáticas o lingüísticas. Lo distintivo en este nuevo empirismo es su atención a las matemáticas (en su aspecto y progreso modernos) y a la lógica, y el énfasis con que se recalcan los aspectos lingüísticos de los problemas tradicionales. Hasta aquí está bien; pero luego el positivismo lógico se apoya y mantiene varios errores. Conciben mal la relación del conocimiento a la experiencia porque no realizan un análisis adecuado del concepto "experiencia" y porque no entienden bien qué significa que una propiedad pertenece a un sujeto determinado. De ahí derivan dos errores fundamentales: el de significación equivalente a verificación y el de que no se pueda conocer "que algo tiene esta propiedad", a menos que se pueda mencionar un sujeto determinado que la posea. El sentido común mismo la rechaza. Nadie podría verificar que "la vida no existió siempre sobre la tierra" y, sin embargo, esa proposición significa algo. Pero además llevan a consecuencias lógicas absurdas, sobre todo si se tiene en cuenta que dos proposiciones verificadas por los mismos procesos tendrían que tener la misma significación. No se evita el absurdo con una definición más laxa

de la "verificabilidad". Lo mismo se demuestra que la inducción permite inferir proposiciones de existencia sin necesidad de determinar el sujeto. La experiencia es necesaria para conocer el sentido de las palabras; pero hay proposiciones no experimentadas perfectamente inteligibles o con sentido, vgr.: "Mr. A tiene un padre." No es posible eliminar enteramente el *a priori*, aunque esto nos desagrade a los empiristas. El positivismo lógico viene a introducir prácticamente una especie de escolasticismo en el mal sentido, en cuanto que a fuerza de limitarse al lenguaje olvida la conexión del lenguaje con los hechos no lingüísticos, siendo así que de esa conexión depende la significación de las palabras y sentencias. Tienen una visión demasiado estrecha, aunque su método analítico es laudable y útil. No producirán por sí solos una filosofía completa, si bien ésa habrá de ayudarse de sus procedimientos. Una conclusión desagradable se nos impone a los empiristas. "El empirismo absoluto e incondicional es insostenible." No es posible escapar poniendo la verdad en la mera coherencia, o en un acto voluntario de adaptación (Reichenbach), o en un empeño vano de no utilizar proposiciones generales. Por mi parte—concluye Russell—admito que la ciencia es, en general, verdadera y llega a los postulados necesarios por análisis. Contra el escéptico completo yo no sé responder sino que no lo creo sincero. *J. Echarri.*

Barzin, M.: *L'empirisme logique*. RevIntPhil, 4 (1950), 84-94.

Se trata de hacer una crítica del neopositivismo; pero antes se enumeran los méritos positivos. En primer lugar, ha reducido la teoría del conocimiento científico a la del lenguaje científico. Con esto la epistemología ha ganado enormemente en positividad y rigor. Este substituir el estudio del lenguaje al del pensamiento tiene por resultado separar netamente los dominios de la ciencia y de la filosofía. Se han popularizado las nociones de verdad formal y de teoría deductiva. En la semántica, que estudia la relación del lenguaje a sus objetos, se están realizando actualmente grandes progresos, por ejemplo: la axiomatización del cálculo de probabilidades (Reichenbach) y la teoría de la inducción de Popper. Las críticas se refieren a lo que no han hecho e incluso han pensado que no se puede ni debe hacer. Efectivamente, ha elaborado una teoría del saber científico, y con eso ha creído agotar el campo filosófico. La escuela de Viena no se ha ocupado nunca de los juicios de valor. Su filosofía es incompleta, extrañamente incompleta. Fecunda en el dominio de la epistemología, le falta un complemento necesario, y que para espíritus siempre más numerosos constituye la parte donde se encuentra el centro de gravedad de la filosofía, que es el hombre. Es inútil querer justificar esta lengua, sea negando la existencia de los juicios de valor que se reducirían a meros juicios de verdad desde el momento que se quiera establecer un criterio de valor, y serían, por lo mismo, tratables por los métodos ordinarios de la ciencia, sea que no se los quiera considerar como auténticos conocimientos, sino sólo como reacciones vitales objeto si acaso del psicólogo y del sociólogo. Es posible un tratamiento directo de ese mundo moral, como se patentiza en un ejemplo tal que el de si todos los hombres persiguen un fin último único, o al revés, cada uno según su conciencia. *J. Echarri.*

Hempl, C. G.: *Problems and Changes in Empiricist Criterion of Meaning*. RevIntPhil, 4 (1950), 41-63.

El principio fundamental del empirismo moderno es que todo conocimiento no analítico se funda en la experiencia. Ultimamente el empirismo lógico ha añadido la máxima de que una proposición constituye una *aserción con sentido* o simplemente una aserción cognoscitiva y, por lo tanto, capaz de ser verdadera o falsa sólo cuando es o analítica o absurda, o capaz—al menos en principio—de comprobación experimental. El empiricismo lógico se ha servido hasta ahora de sus principios más para hacer la crítica de las fórmulas filosóficas y científicas. En su última fase se ocupa ya más positivamente de analizar al detalle la lógica y la metodología de la ciencia empírica y de aclarar y reelaborar las ideas básicas del empirismo a la luz de los resultados obtenidos en ese trabajo previo. Uno de los puntos más reelaborados es el relativo al criterio empirista de significación o de significación cognoscitiva. ¿Cuándo se puede decir que una proposición no analítica tiene o no tiene sentido? El criterio es la comprobabilidad experimental. Para fijarlo se han ido proponiendo fórmulas diversas. Ni la fórmula primitiva de la Escuela de Viena, ni la de una completa verificabilidad o falsificabilidad en principio (i. e. "una sentencia tiene significación empí-

rica si, y únicamente si no es analítica y deriva lógicamente de una clase finita y lógicamente coherente de sentencias de observación, o sea de sentencias que se componen de uno o varios sujetos nombrados determinadamente y de un predicado observable (vgr.: la torre Eifel es mayor que los edificios vecinos), ni otras son completamente satisfactorias. Tienen defectos serios—que se analizan—, y es que, en definitiva, resultan o demasiado restrictivas o demasiado inclusivas, o las dos cosas a la vez desde distintos puntos de vista. En consecuencia, se propone un nuevo criterio más perfecto, que es el de "traslación a un lenguaje empirista". Para eso se definen las condiciones de "un lenguaje empirista", en particular su vocabulario y su sintaxis, por ejemplo, la de "Principia Mathematica", que se puede adoptar y no permite la formación de sentencias como "lo absoluto es perfecto", etc. Dando una conveniente amplitud al vocabulario de este lenguaje de manera que admita no sólo los términos empíricos básicos, sino los relativos a "construcciones empíricas" operativas (vgr., temperatura) y aun a "construcciones teóricas" (vgr., temperatura absoluta, campo eléctrico...) se obtiene un criterio general de cuándo una sentencia tiene significación o alcance cognoscitivo. Basta analizar si es transportable o traducible al "lenguaje empirista" así elaborado. Naturalmente, este criterio no es el mismo ni una hipótesis empirista, ni analítica, ni absurda. ¿Entonces estará desprovisto de sentido para el empirista? Se le podría mirar como una mera definición, pero, indudablemente, todo indica que todos creen tratarse de algo más objetivo que no permite tanto margen de arbitrariedad. Sencillamente es un criterio que nos ayuda a aclarar y precisar lo que se entiende comúnmente por significación y a reconstruir racionalmente una sistematización de eso mismo en su propio contexto. No es, pues, ni verdadero ni falso, sino útil, revisable y siempre abierto a una mayor adecuación. Pero tendrá que avanzar mucho el estudio de los problemas de la significación cognoscitiva hasta que se precise un nuevo instrumento más adecuado. *J. Echarri.*

LADRIERE, J.: *Rationel et irrationel en mathématique*. RevPhiLo, 48 (1950), 37-62.

El conocimiento matemático ha sido considerado tradicionalmente tan perfectamente racional que ha servido prácticamente para definir ese conocimiento. Sin embargo, las últimas evoluciones del pensamiento matemático hacen ver que también en las matemáticas se aloja lo irracional, o más exactamente, que la racionalidad, incluso matemática, admite grados. No es cierto que nosotros veamos el triángulo lo mismo que los griegos. Por la solidaridad y mutua interacción de todos los elementos de una ciencia resulta que cada avance matemático repercute no sólo en los conocimientos y desarrollos futuros, sino también sobre los pasados, anteriormente adquiridos. El desarrollo del ser matemático no se ha operado de una manera continua, sino por desniveles. Se observa un progreso no sólo en el orden de lo dado, sino también en el orden del nivel de conocimiento. Por eso hay novedad, imprevisibilidad, crisis. Lo irracional aparece así en el objeto matemático, no precisamente como una oposición radical a lo racional puro, sino como un defecto de racionalidad que abre la vía hacia una racionalidad más completa y anuncia un movimiento del espíritu. En realidad, la historia nos permite descubrir en ese movimiento todos los grados, desde la simple progresión por un mero enriquecimiento, con nociones nuevas y explicitación de propiedades hasta la crisis de fondo que exige una reelaboración de la idea misma de conocimiento matemático. Se describen tres tipos de crisis que se han presentado históricamente y que presentan un grado de gravedad creciente: la evolución de la teoría de las ecuaciones algébricas, el nacimiento de la geometría no-euclídea y, finalmente, el problema de la fundamentación de la matemática, cuya solución culmina en las teorías de la demostración (teorema de Goedel) y en la superación parcial del punto de vista finitista por medio de las funciones recursivas que permiten penetrar en un cierto sector de lo trasfinito. Así, pues, la intervención de lo irracional en matemáticas se puede resumir como sigue: Sea cualquiera el grado de profundidad en las crisis matemáticas, se observa siempre que el rasgo fundamental de la construcción matemática es que ella no permite nunca un dominio perfecto de lo dado. Sea lo que sea de las apariencias, las matemáticas no son un terreno donde se establece uno de una vez para siempre. Hay, pues, algo por lo que escapan al perfecto control de la razón, como si se manifestase en ellas un perpetuo principio de fuga, de disimulo y de sorpresa. Esto es lo que llamamos "lo irracional en matemáticas". Pero el movimiento que arrastra a la matemática con una necesidad permanente no es indiferente,

sino orientado hacia una eliminación progresiva de lo irracional y un control cada vez más estrecho de la razón sobre sus objetos y sus maneras de proceder. Actualmente es la noción de "recursión trasfinita" lo que define el nivel más elevado de lo racional en matemáticas. Este nivel es móvil, pero es el formalismo mismo el que da en cada momento la expresión exacta. Esta transición continua, que opera la conexión entre un cierto irracional (potencia de fuga y de rebeldía que, sin duda, no se podrá nunca eliminar totalmente) y ese racional sin cesar más perfecto que definen las instauraciones del formalismo constituye realmente la historia de las matemáticas. ¿A dónde nos lleva este movimiento de conquista progresiva? Sólo los resultados efectivos de la investigación se lo enseñarán a nuestros sucesores. Pero quizá el sentido último de esta carrera no pueda ser comprendido sino a condición de referirlo al destino total del hombre, y éste no nos es accesible sino por un proceso en el que la razón cede a una luz más alta. *J. Echarri.*

CAUCHY, VENANT: *The nature and genesis of the skeptic attitude.* (Naturaleza y génesis de la actitud escéptica). TheMoSchool, XXVII (1950), 203-221 y 297-310.

I. El autor examina la actitud escéptica en Sexto Empírico para que sepa el realista a qué atenerse en su modo de responder. Entre dos tendencias dogmáticas extremas, Sexto E. propone la escéptica, que consiste en una tendencia, actitud mental, militante, subjetiva (dinamis); en una equipolencia o igualdad entre distintas sentencias, procedente de un proceso subjetivo; en la suspensión del juicio (epojé), cuyo resultado será la quietud (ataraxia). Así, la autosugestión juega un papel importante en la actitud escéptica. El autor va desarrollando estas líneas fundamentales de dicha actitud con citas numerosas y frecuentemente con las mismas palabras de Sexto E.; para lo cual examina antes las dos fases que encierra todo escepticismo: duda espontánea, duda sistemática, no desde el punto de vista de su interna contradicción, sino de la elaboración de la actitud escéptica: dualidad que se funde en Sexto E. y explica su actitud.

II. La *epojé*, o retención del juicio, es el centro del antiguo escepticismo: ella nos proporciona la tranquilidad tan estimada por los griegos. El autor analiza el origen y el significado de la *epojé* en Sexto E. y sus relaciones con los diversos estados de la mente, cuya manifestación es la afasia o epojé del lenguaje, y la arrepsia o epojé de las inclinaciones humanas (pasiones). De ellas se sigue la tranquilidad o ataraxia, la indiferencia (adiaforia), muy distinta de la estoica; la apatía y metriopatía, por las que procuramos destruir nuestras pasiones, puesto que ignoramos lo que nos es en sí conveniente.

En conclusión, el escepticismo es una lucha que, por librarse de las exageraciones dogmáticas, cae en un contradictorio nihilismo. *L. Salcedo.*

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: *Aspecto categorial y supracategorial del conocimiento.* RevFil, 9 (1950), 233-260.

En el hecho del conocimiento se pueden advertir diversos aspectos: el aspecto lógico, como algo que pertenece a regularidades mentales de tipo formal; su aspecto psicológico, como vivencia psíquica; su aspecto epistemológico, como expresión de la realidad y verdad, y su aspecto óntico, de entidad, el más descuidado de ordinario. A él consagra este estudio el autor, examinándolo en sus dos vertientes, la cualitativa y la representativa de intencionalidad, que es lo que llama aspecto categorial y supracategorial del conocimiento... En todo el proceso cognoscitivo se distinguen dos momentos o fases: el *fieri* o conocer, que es acción, y el *factum* o conocimiento, que es cualidad. Demuestra la necesidad de admitir ese *fieri*, que es acción inmanente, y que originariamente brota de la fecunda conjunción del objeto y del sujeto. En esta conjunción, revalorizando la argumentación de Suárez, ve el autor la necesidad de admitir lo que los antiguos llamaron especies intencionales y que no son el conocimiento, sino su causa. En la acción inmanente distingue dos aspectos fundamentales: la razón de cualidad y la razón de producción. En la efectuación de las acciones inmanentes interviene verdadera acción, que tiene un término cualitativo que se efectúa por ella. Después de exponer la doctrina suareciana del concepto formal y objetivo, pasa a hablar del verbo mental como *medium in quo*, en donde encuentra reparos. El aspecto supracategorial del conocimiento, que es su aspecto específico, añade la razón de

ser cualidad representativa, y aquí no sucede como antes, el representar se identifica con la representación; el conocimiento no sólo representa, sino que él es formalmente una representación. *B. Pérez Argos.*

VIGLINO, U.: *La conoscenza e i suoi problemi.* DivTh(P), 53 (1959), 145-177.

Este artículo sobre la doctrina del conocimiento y sus problemas se encuentra casi íntegro en el tomo IV de la *Enciclopedia Cattolica* en curso de publicación en la Ciudad del Vaticano.

En él, después de presentar una noción general del conocimiento, fruto de un análisis de la experiencia objetiva, se hace notar cómo todo conocimiento lleva necesariamente consigo la dualidad—sujeto-objeto—en la que el sujeto se adapta activamente al objeto, y por lo mismo se relaciona con él y hace que éste le esté presente y que ambos se unan en la representación consciente.

¡Cuántos problemas encierra este problema del conocer! Por ejemplo, el de las relaciones metafísicas entre el ser y la conciencia, el de la estructura del sujeto y sus condiciones, etc.

Se indican en seguida las ya clásicas divisiones del conocimiento, en sensitivo e intelectual, empírico y racional. concreto y abstracto, etc., etc., y se pasa a exponer la teoría del mismo, o sea al estudio de su naturaleza y métodos. Estudio es éste común a todos los filósofos, aunque en formas diversas y con múltiples resultados, como se hace ver en una amplia reseña de los principales sistemas sobre el conocimiento establecidos en la antigüedad, edad media, moderna y modernísima de nuestros días.

Por último, se establecen los principios y directrices de una verdadera teoría del conocimiento: su amplitud, método y resultados. Se muestra cómo esta teoría debe fundarse en la experiencia concreta integral, la cual ofrecerá la dirección y medios competentes tanto para la gnoseología como para la metafísica.

Termina el trabajo con una muy copiosa y reciente bibliografía, dividida en estas secciones: Obras clásicas en la teoría del conocimiento, Historia general y especial sobre San Agustín y Santo Tomás, Estudios de conjunto sobre el conocimiento, Estudios particulares sobre determinados aspectos y problemas. *A. Fabrat.*

CARNAP, R.: *Empiricism, Semantics, and Ontology.* RevIntPhil, 4 (1950), 20-40.

Los nuevos estudios de semántica (teoría de la significación y de la verdad), han suscitado otra vez el problema de las entidades abstractas. Algunos semanticistas dicen que ciertas expresiones designan ciertas entidades, y que entre éstas se cuentan no sólo las entidades materiales concretas, sino también entidades abstractas, vgr., propiedades, proposiciones, números, clases... Esto, objetan algunos, va contra los principios básicos del empirismo, y nos lleva a la metafísica realista de tipo platónico... Pero no tienen razón. Para demostrarlo basta analizar la naturaleza y las implicaciones del hecho de aceptar un lenguaje que haga referencia a entidades abstractas. Se llega al resultado de que usar un lenguaje así no implica la aceptación de una ontología platónica y es compatible con el empirismo y con un pensar estrictamente científico. Todo depende de una distinción fundamental. Una cosa es la estructura instrumental ("framework"), que todo lenguaje total o parcial supone, considerada en sus relaciones internas, y otra considerada desde fuera, como un todo y en sí misma. Una estructura de ese tipo es, por ejemplo, el sistema espacio-temporalmente ordenado de las cosas y eventos observables, o el mundo de los números, de las proposiciones, de los sistemas de referencia en física, etc. Las cuestiones de existencia, a que da lugar el primer aspecto (cuestiones *internas*), son de una naturaleza completamente distinta a las cuestiones de existencia (cuestiones *externas*) a que da lugar el segundo aspecto. Las primeras se resuelven con facilidad y son obvias. Es cuestión analítica o factual. Las segundas, al revés. Se refieren a la existencia de la estructura misma e implican propiamente una cuestión teórica y de conocimiento. Pues bien; los semanticistas impugnados no resuelven más cuestiones de existencia que las del primer tipo. Prescinden de las segundas, que no es necesario resolver, y hacen de ello una cuestión no teórica ni de conocimiento (de sí o no), sino práctica y de elección, según su grado mayor o menor de utilidad. Por tanto, aceptar una estructura ("framework") no implica una doctrina metafísica relativa a la realidad de las entidades en cuestión. No hay, pues, lugar a sus escrúpulos nominalistas, y menos a un rigorismo puritano y dogmático. La aceptación o abandono de formas lin-

güísticas abstractas, lo mismo que las de cualquiera otra forma lingüística en cualquier rama de la ciencia, se ha de decidir en última instancia por su eficacia como instrumentos. Seamos cautos en hacer afirmaciones, críticos en examinarlas, pero tolerantes en permitir formas lingüísticas... Es verdad—añadimos nosotros—; pero no se puede reducir *todo* a decisiones de utilidad, y el problema de existencia del "framework" mismo tiene que presentarse de una u otra manera si no queremos volver al escolasticismo de mal sentido denunciado por Russell con muchos empiristas lógicos. *J. Echarri.*

WAELHENS, A. DE: *La Phénoménologie du corps.* RevPhiLo, 48 (1950), 371-397.

Como la fenomenología existencial afirma que el hombre es un ser en el mundo, y se es en el mundo por el cuerpo, hay que exigirla una doctrina coherente sobre cómo soy yo mi cuerpo.

Heidegger no la da. El existencialismo francés, estimando la importancia del problema, ha presentado multitud de descripciones y tesis sobre la noción de cuerpo, cuyo influjo no dejará de sentirse en todas las filosofías. Ante todo ha hecho *una crítica de la concepción clásica de la sensación* tan poderosa contra el psicologismo de ésta como lo fué hace cincuenta años la de Husserl contra el psicologismo del juicio. Para G. Marcel yo-existo, principio de toda reflexión filosófica, significa: yo me manifiesto, y esta capacidad de aparecer se me confiere por mi unión con el cuerpo. ¿Por qué y cómo? Sartre y Merleau-Ponty responden a la primera pregunta; Marcel explica cuál es el lazo que me une a mi cuerpo en una conferencia de 1939: *L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique.* Yo no me puedo decir ni idéntico ni distinto de mi cuerpo. Rechaza la explicación clásica de la sensación en la que el cuerpo es como un aparato receptor, transmisor, emisor: el yo no es meramente pasivo, sino más bien como una capacidad de "abrirse a" o una "disponibilidad".

Sartre en su libro *L'Etre et le néant* sostiene que la sensación es objetiva, aunque el objeto percibido no es una cosa en sí, sino se inserta en diversas perspectivas, según las cuales puede ser visto, y entre las cuales debemos nosotros elegir.

La concepción clásica no explica la relación de la sensación con su substrato objetivo ni con el sujeto a que pertenece, y Sartre, a la vista de sus equívocos, termina por desterrar del mundo la sensación como un sueño de psicólogo.

Según el joven filósofo Merleau-Ponty, la respuesta de un organismo a un excitante depende de la naturaleza de éste, de la situación de aquél y de su intención al recibir el estímulo. Su crítica sobre la sensación le conduce, entre otras, a estas afirmaciones: la sensación no se confunde con mi yo, ni es una pura impresión, sino que lleva consigo una estructura y unas relaciones; es objetiva, aunque no por eso es inmutable y fija. La *cualidad determinada* no es un elemento de la conciencia. No puede tampoco precisarse por su relación con los órganos que la anatomía describe.

Veamos ahora la concepción positiva sobre la condición corporal del hombre fundada en una fenomenología del cuerpo, aunque desligada de toda posición metafísica. Precisemos, pues, el sentido de la experiencia vivida del cuerpo.

El problema de las relaciones entre conciencia y cuerpo es muy intrincado si se le reduce a unir una *subjetividad* a mi cuerpo como *cosa.* Son dos fenómenos distintos el yo-cuerpo que se manifiesta y el yo que soy y siento. La verdadera solución hay que buscarla en la prolongación de las descripciones que me manifiestan como una subjetividad manejada, intrínsecamente sumergida en el fondo de una realidad, a la que ciertamente sobrepasa, pero quedándose radicalmente muy dentro de ella.

La experiencia de la existencia humana como "ser en el mundo" se caracteriza por una facticidad, por un perspectivismo fundamental. En toda experiencia se da para nosotros un "ya allí" (*déja là*). Tomada esta facticidad en sentido estricto, mi cuerpo es mi posición real en el mundo de la experiencia. Por esta posición puedo descubrir distintos campos sensoriales, aunque no pueda apenas relacionarlos con los órganos fisiológicos, que no vivo como mi cuerpo; los sé diferenciar a través de las cosas vistas, oídas, etc., y aun puedo describir esta experiencia en cuanto aparece en ella una estructura inteligible capaz de ser abstraída y refleja.

En efecto; para cada sensible hay una estructura propia, un sistema en el cual todo dato se haya encuadrado desde el momento en que se nos anuncia como objeto *visible, audible,* etc. La facticidad propia de cada sentido es el sistema-estructura

característico en cuyo seno todo objeto se debe por fuerza manifestar para que sea de tal o cual tipo. Una fenomenología de los sentidos debería desarrollarse de este modo: 1) Existe una serie de sistemas con leyes propias susceptibles de definir cada vez un cuerpo diferenciado, o sea un sentido. 2) Estos sistemas aparecen como modalidades de *un* sistema fundamental, que es precisamente mi-cuerpo como inserción en el mundo. Esto resulta del hecho general de que todo hecho vivido se inserta de suyo en un sistema de otros hechos vividos que constituye *mi* experiencia, *mi* vida. Además, yo llevo conmigo, para cada sistema sensorial y para su conjunto, una innumerable facticidad orientada, aunque susceptible de esclarecerse y modificarse por mis proyectos.

A nosotros nos interesa más que la facticidad particular de un individuo la estructura del cuerpo-para-mí, tal como generalmente se destaca. Uno de los elementos esenciales de esta facticidad consiste en que sus fenómenos estén sometidos a la ley de la aparición sucesiva. La estructura de esta sucesión es distinta para los diversos sentidos y su aplicación a los hechos es contingente para cada uno de nosotros, lo que equivale a decir que el ser-en-el-mundo implica el que todo existente se defina por un punto de vista original e irreducible.

El conjunto de los datos se agrupa y organiza, sin embargo, con relación a un centro de referencia global: este es el cuerpo-para-mí en cuanto sistema de sistemas.

La cuestión ahora está en saber qué relaciones guardo yo con este centro. Cuestión insoluble si se propone en esta forma, como se dijo antes: es imposible mirar mi sistema al mismo tiempo que se desenvuelve.

Por tanto, en la percepción yo soy mi cuerpo porque soy *presencia en el mundo*, la cual se efectúa de un doble modo: implica, por una parte, una situación que, por otra, es un proyecto. El cuerpo es a la vez insuperable, porque es la misma superación, y lo puramente superado, porque es el irreducible punto de partida de nuestros proyectos, del que no podemos tener conciencia porque al pretenderlo ya lo hemos superado. Tomar esta facticidad aislada, independientemente de nuestras proyecciones, como punto de partida de éstas, es imposible por ser como contradictoria, y únicamente se puede empezar a hacerlo en ciertas experiencias de la afectividad corporal, como en el dolor físico o en la *nausea* de Sartre. Esta pura experiencia de la facticidad no es sino el límite. El proyecto no está nunca lejos y en seguida emprende de nuevo su tarea.

Estas son algunas de las perspectivas que una fenomenología del cuerpo debería explorar sistemáticamente y que abrirán en verdad el camino a más fecundas investigaciones. *A. Fabrat.*

SOLERI, G.: *Primato dell'ente*. Sapienza, 3 (1950), 398-419.

La polémica entre los realistas defensores de la "metafísica del ser" y los mal llamados "espiritualistas cristianos", partidarios de una "metafísica del "sum", precisa un deslinde de los campos históricos y teoréticos: el de las formaciones más o menos felices y el del contenido objetivo teorético.

El autor trata de dar, a lo largo del artículo, un esquema de la tesis realista como base de discusión. El punto de partida de la metafísica ha de ser la experiencia. Pero una experiencia que para los realistas significa la totalidad de lo inmediato. El dato experimental no es preferentemente psicológico ni cosmológico. Es una constatación del ser. Una constatación necesaria, cuya negación la afirmaría. Las acusaciones de cosmologicidad, lo mismo que las de abstractismo, caen por su base, toda vez que ésta es un desconocimiento profundo de ese carácter trascendental e indiferente del dato experimental. No hay cosmologicidad en una metafísica cuyo punto de partida es el "ser". Tanto más que el tomismo no tendría inconveniente en partir del dato de la experiencia interior del "Yo". Pero aun para ese caso conviene advertir que el "ser" de la experiencia es anterior a la bipolaridad de objeto-sujeto, yo-"no-yo", cosmos-espíritu. Tampco vale lo del abstractismo si se tiene en cuenta que la experiencia abarca el todo de los seres. A no ser que se llame abstractismo al penetrar en el fondo del ser y captar su estructura. Pero entonces, ¿qué será concretismo? Esa experiencia que me ha revelado el ser positivo, incontradictorio y trascendental me revela simultáneamente el devenir. Ello nos envolvería en la contradicción, a no ser que admitamos en el ser fluyente un doble principio, el del ser y el del devenir: la esencia y la existencia. No basta esto. Para eliminar la contradicción del devenir se impone la

afirmación de un ser existente metaempírico, inmutable, infinito: Dios. Sólo así habrá una razón suficiente del devenir. Y este ser habrá de ser la razón suficiente del devenir existente por el acto creador, excluyéndose así todo panteísmo y emanatismo, que envolverían al Ser inmutable en el torbellino del devenir. Termina el autor con una alusión a la metafísica de los valores, como fundada en el ser. Valor es el ser en cuanto capaz de satisfacer una tendencia. *J. E. G.*

SEVERINO, E.: *La struttura dell'essere*. RivFilNeosc, 42 (1950), 385-411.

Tres son los pilares de la presente investigación: la deducción de la estructura del ser, la determinación de la estructura deducida y el paso de la deducción a la determinación. La *deducción* es un procedimiento lógico en el que, partiendo de la hipótesis de la existencia de algo y basándose en el principio de no contradicción, se llega a la conformación de la estructura del fundamento: si existe algo, luego existe la totalidad y existe su fundamento, que ha de ser acto puro, único, simple, inmovil, necesario. También tendrá que ser necesariamente autofundación, y como tal, autoconciencia absoluta en la circularidad absoluta de la persona, que excluye toda dualidad entre lo conocido y su conciencia. Todo lo demás será deveniente y no estará necesariamente implicado en el fundamento; con lo cual queda deducida también como no necesaria la alteridad entre fundamento y totalidad. El fundamento es el "Ipsum esse subsistens". El *paso* hace ver la necesidad de una determinación subsiguiente a la deducción. Hay que determinar si la hipótesis de la existencia de algo es extraña o no a la estructura del ser. La *determinación* analiza el dato, o sea la unidad originaria de la estructura deducida, y al probar la conversión de la hipótesis en una necesidad de algo real presente en mi conciencia, lo constituye como fundamento metodológico o punto de partida de toda investigación. Pero esta realidad originaria presente en mi conciencia es deveniente, luego no puede ser la totalidad: ésta entra en el dato indeterminadamente. Con lo cual el devenir de la manifestación del dato se convierte en una gradual determinación de lo indeterminado, quedando así determinado el fundamento óntico del dato y de la totalidad. Su fundamento ontológico hay que buscarlo en la estructura de la capacidad trascendental de manifestación del ser que por sí mismo no se manifiesta; es decir, en el pensamiento o la conciencia, prescindiendo de todo su contenido actual. El fundamento radical no es ni el metodológico, ni el ontológico, ni el óntico, ni siquiera el conjunto de los tres, sino que todos ellos están reclamando la determinación de un fundamento ulterior trascendente. Con esto queda probada la alteridad entre la totalidad y el dato en un plano de estricta determinación. *S. Gómez Nogales.*

BRISBOIS, E.: *Qu'est-ce que l'existence?* RevPhiLo, 48 (1950), 185-219.

Un doble sentido puede adoptar el término existencia: o el ser pura actualidad de la esencia, su pertenencia al orden real, pero sin darle determinación alguna positiva; y el otro de actuación de la esencia, a la que ella aporta las determinaciones positivas todas, que sólo potencialmente se hallan en la esencia. En este sentido la existencia, el "esse", como verdadera forma del ser, es quien da al ente el ser ente. Paralelamente a esta doble aceptación de la existencia hay un doble sentido del término esencia, tal vez poco atendido en las discusiones tradicionales. Es lo que el autor ha llamado esencia-forma y esencia-sujeto. La esencia-forma expresa la forma ontológica que constituye a cada ser existente; es aquello por lo que él es él y no otro, es decir, implica todas las determinaciones positivas de ese ser. La esencia-sujeto tendría por función al recibir al "esse" de este ser. Y ella sería exigida en el ser finito como explicación racional de su finitud. Estas dos esencias, lejos de ser aspectos distintos de una misma realidad se distinguen entre sí realmente. La primera es realmente idéntica con la existencia, ya que de ésta vienen las determinaciones positivas del ser, determinaciones que la esencia-forma expresa como positivas. La esencia-sujeto, toda vez que es un principio de limitación, habrá de distinguirse del acto a limitar, y, por tanto, de la esencia-forma. Una clara distinción de estas dos esencias iluminaría la polémica tradicional en torno a la distinción de esencia y existencia. Por falta de ella más de un partidario de la distinción real se ve cogido en el absurdo de una existencia vacía de contenido y de toda determinación positiva, poniendo como esencia realmente distinta la esencia-forma y no la esencia-sujeto. Esta identificación de esencia-forma con la existencia no destruye la contingencia del ser finito, toda vez que el "esse" del ser

finito es participado y de estructura distinta a la del Ser Necesario. Otra dificultad podría originarse por parte del conocimiento: si la esencia-forma se identifica con el "esse", ¿cómo puede pensarse no existente? El autor distingue un doble conocimiento: el directo, que percibe la realidad concreta existente según su modo específico de existir; y otro, reflejo, en el que se hace abstracción de la existencia para captar sólo la quiddidad. Pero ello, ¿no implica un conocimiento directo del singular; más aún, no hace de este singular el objeto propio del entendimiento contra la tesis tomista? Así sería si la mente humana fuese el entendimiento como tal. Pero ella es un ser espiritual afectado de materia; de ahí que su capacidad cognoscitiva sea una, integrada por dos partes en relación hilemórfica. El papel de la sensibilidad será aportar al acto cognoscitivo la materia; el de la inteligencia, desprender de los objetos así conocidos su quiddidad ontológica. El objeto propio del conocimiento total humano es el ser existente, pero el de la inteligencia formalmente considerada es la quiddidad abstracta de los objetos sensibles. *J. E. G.*

SLADECZEK, F.-M, VON: *Die speculative Auffasung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie (mit besonderer Berücksichtigung der Arist. Auffasung)*. Scholastik, 25 (1950), 361-388.

Pequeño error al principio, gran error al fin. Tal en la doctrina sobre la unidad, tan trascendental como la del ser. En dos concepciones se polariza. Para Platón la unidad es algo positivo. Para Aristóteles no es sino la negación de la división.

Históricamente la teoría aristotélica se dilata en Santo Tomás y la mayoría de los escolásticos. Mutilada, desvió a conceptualistas y empiristas. La platónica, a través de San Agustín, gana a los primeros grandes escolásticos (San Alberto, San Buenaventura...) e incuba en Escoto y su escuela.

Mas ninguna de las dos corrientes guarda en sus receptores la integridad original. Así, Santo Tomás acepta la definición aristotélica de unidad y el principio de que una sustancia sólo puede ser una por un solo ser; mas señala una distinción objetiva (no es ya decir real) entre acto y potencia, de injerto platónico, ya que el Estagirita repudió todo discrimen no meramente lógico entre esencia e individuo y entre éstos y su existencia.

De la genial síntesis de ambas tendencias fundamentalmente cuajada en el Aquinate, salen iluminadas en Filosofía y Teología innúmeras consecuencias: la unicidad de formas, la "pura potencia" de la materia, la unidad del continuo por la forma y su divisibilidad por la materia, la forma cadavérica, la inmortalidad del alma, problemática en Aristóteles, diáfana por el acto y la potencia; el gran problema de los universales, deudor en su solución al patrimonio platónico... Consecuencias en la filosofía religiosa: elusión de un pluralismo vicioso, del deísmo y del agnosticismo, con la justa parada en la analogía... Múltiples y delicadísimas cuestiones en los misterios de la Trinidad y Encarnación... En todo esto filtrase el concepto de unidad y la ruta histórica de errores o aciertos en dichos campos marca la preponderancia más o menos discreta de cada antagonista griego en la mentalidad posterior.

La síntesis del Aquinate aún deja vastas áreas por llenar, donde filósofos y teólogos, a ejemplo del gran Scheben, podrán culminar generosas empresas. *L.*

RUSSELL, BERTRAND: *Le principe d'individuation*. RevMetMor, 55 (1950), 1-15.

¿Qué es aquello por lo cual dos individuos que convienen perfectamente entre sí por su especie se diferencian sólo numéricamente? Esta clásica cuestión de la filosofía escolástica se la propone en otros términos Russell. Dintingue tres opiniones: 1.ª La que atribuye a Leibniz, el cual diría que cada particular es un complejo de cualidades (que no son, por tanto, nunca las mismas en dos), y que, definidas ellas, el particular queda definido. 2.ª La que atribuye a Santo Tomás, según la cual las substancias materiales quedarían definidas por sus coordenadas espaciotemporales. 3.ª La que atribuye a los empiristas modernos (si pudiesen formular así su pensamiento), según la cual es indefinible la diversidad última. Russell empieza afirmando que la segunda posición se reduce o bien a la primera o a la tercera.

Esto supuesto, recuerda que la teoría de la relatividad ha conducido (según él) a la conclusión de que los "particulares" no son entidades duraderas, sino "acontecimientos" fortuitos, que tienen manifestaciones. En función de esto, ¿qué dice la tercera teoría? Tiene simplemente la necesidad de un sujeto gramatical, ni definido, ni reco-

nocido, ni reconocible, y por eso admite su realidad; pero no hay que admitir que la gramática nos dicte una metafísica. Le repugna a Russell la noción de sustancia, que sería como un gancho donde prender los predicados; pero esta opinión que examinamos incurre en el mismo inconveniente.

Para evitar estas dificultades recurre a considerar "complejos de cualidades", que llama "complejo completo de compresencias" diversas. ¿No pueden repetirse estos complejos? "Esta repetición exacta no es imposible lógicamente, sino que es empíricamente tan en extremo improbable que podemos estimar que esta repetición no se produce." Y hay razones para suponer que en todo lugar del espacio-tiempo físico hay en cada instante una multiplicidad de acontecimientos del mismo modo que en el espíritu. Una cualidad no posee, pues, esta particularidad; pero la "manifestación" de una cualidad es un complejo de cualidades compresentes entre las cuales está ella. Por tanto: "Es únicamente la reunión de cualidades lo que hace que esta *manifestación* es única. En realidad, todo hombre queda definido por una tal reunión de cualidades, de las que la humanidad sólo es una de ellas." ¿Y si hablamos de elementos tales como puntos del espacio? Propendemos a imaginarnos que "dos manchas de color pueden ser sencillamente dos y pueden diferenciarse sólo numéricamente. Pero yo sostengo que esta manera de pensar es un error. Debería decir que cuando el mismo matiz de un color existe en dos sitios, no es más que uno y no dos". Por tanto, "la multiplicidad de las manifestaciones de un matiz dado de color está formada exactamente como la multiplicidad de las manifestaciones de humanidad lo está; es decir, por la adición de otras cualidades". Y en cuanto a los puntos, instantes y partículas en la materia, "en la medida en que no son ficciones lógicas, se les aplicarían consideraciones idénticas".

Examina a continuación la objeción de Arnauld contra Leibniz (que urge también contra Russell) según la cual la atribución de un predicado a un sujeto sería una proposición analítica (dado que el sujeto o particular sea el conjunto de estas cualidades). Russell niega esta concepción. Mientras hablamos del tiempo y espacio físicos, tenemos el "complejo completo de compresencias", que puede ser fortuito. Pero si así es, ¿qué será la particularidad del nombre propio, del "yo", cuando lo hacemos sujeto gramatical? La objeción es más grave dado caso que cambia constantemente este complejo de cualidades espacio temporal. Russell sugiere "que los nombres propios ordinarios, como Sócrates, Francia, o el sol, se aplican a porciones continuas de espacio-tiempo que se encuentran en situación de interesarnos, y que el espacio-tiempo está compuesto de complejos completos de compresencia, que están compuestos, a su vez, de cualidades". Russell opina, pues (pero "no sin alguna duda"), que "teóricamente no hay necesidad de nombres propios en oposición a los nombres de cualidades y de relaciones. Todo lo que está fechado y localizado es complejo, y la noción de particulares simples es una equivocación".

Nos parece muy poco crítica esta oposición de Russell. La suma de cualidades, cada una de ellas no individuadas, ¿da la individualidad al conjunto? ¿Por qué lo no-individuo añadiéndose a lo no-individuo da un todo individuo, si ni *incoativamente* contiene en sí esta noción? Russell, sin darse cuenta, ha pasado al terreno psicológico: que psicológicamente se me manifiesta así, muy bien: conocemos al individuo por un "complejo", dice él (nosotros diríamos, por sus "accidentes"); pero la cuestión metafísica queda en pie. Y además mi "yo", fuera de su función de sujeto gramatical, ¿no tendrá nada más que le permita ser considerado individuo? Sus manifestaciones como complejo cambian constantemente: ¿con qué derecho percibo mi "yo" como en cierta manera el mismo, y cómo lo considero así (quiéralo o no) en la realidad? Naturalmente la posición "nominalista" (influída por su matematismo lógico, tal vez) y, por tanto, la negación de la noción de "sustancia" (entendida en sentido clásico, no como Leibniz la toma), que por ser sumamente analógica resiste a toda simplificación logicista, no pueden permitir a Russell resolver satisfactoriamente estas contradicciones en que su sistema ha de caer. *J. R. G.*

ROSANAS, JUAN, S. J.: *El principio de individuación, según Suárez.* CyF, 6 (1959), número 21. 69-86.

En esta exposición sintética del problema del principio de individuación, el autor señala en la primera parte con claridad y orden, como en panorama histórico-sintético, hasta veinte opiniones, desde la de Platón a la de Suárez: entre todas, la de Santo Tomás se expone más ampliamente. Las citas parecen indicar que le sirve de

guía la metafísica de L. Raeymaeker. En la segunda parte, también con brevedad, recordadas las nociones fundamentales en este asunto y reducidas las diversas opiniones a cuatro fundamentales, se refuta, siguiendo al Doctor Eximio, la atribución del principio de individuación a la existencia, a la forma y a la materia, signata o no, y se defiende la sentencia suareciana. *J. Muñoz.*

ROSANAS, JUAN, S. J.: *Los principios de razón suficiente y de causalidad.* CyF, 6 (1950), número 23, 65-76.

Es una justificación de la objetividad y, más aún, de la naturaleza analítica de ambos principios hecha con diafanidad, concisión y eficacia, mostrando cómo se derivan, independientemente entre sí, de las respectivas nociones de "ser" y de "ser que comienza" o "ser contingente", y cómo de su negación se seguiría la del principio de contradicción. En la previa exposición de las sentencias, en la que sigue a L. de Raeymaeker, se detallan más, dentro de la concisión, las más modernas. La justificación del valor analítico del principio de contradicción es lo más valioso y personal del artículo. *J. Muñoz.*

SOLANA, MARCIAL: *El principio y la causa, según Suárez.* RevFil, 9 (1950), 409-431.

Los conceptos de principio y de causa son propiamente metafísicos; pero sin el influjo de la Teología, la Filosofía no hubiera llegado nunca a precisar en qué se distinguen el principio y la causa y cómo puede existir un principio propiamente tal que, sin embargo, no sea verdadera causa.

Analiza el articulista estos conceptos siguiendo la doctrina de Suárez en la D. M. 12.

El principio es aquello de donde, de cualquier modo que sea, procede algo; o aquello por lo que algo es, o se hace, o se conoce. Causa es el principio que *per se* influye o da el ser a otro de cualquier modo que sea.

Lo que distingue, por consiguiente, según Suárez, a la causa del principio es que el término procedente de la causa, es efecto y es una esencia numéricamente distinta y dependiente del ser de la causa; y el término procedente del principio no siempre es una esencia numéricamente distinta y dependiente del ser del principio. A continuación responde Suárez a las objeciones que se le pueden hacer en el orden teológico, y aclara más y más lo que es la causa y su distinción del principio.

Se dirá que las Relaciones divinas, que dan origen a las Personas Divinas, son distintas, que tienen entidad relativa distinta y, por consiguiente, la Entidad de las Personas Divinas, término de las procesiones *ad intra*, no es la misma, sino que es distinta de la entidad personal del término, que es principio de la respectiva procesión de la respectiva Persona divina *ad intra*.

Responde Suárez que el Ser, que primariamente y *per se* se comunica por las Procesiones Divinas *ad intra* a la Persona, que es término de la Relación, no es el Ser o Entidad relativa propia de la Relación, sino el Ser Absoluto propio de la Naturaleza. En las Procesiones Divinas es Dios quien procede de Dios. La Relación se requiere como algo necesario para constituir una Persona distinta, y esto es algo como material, por decirlo así, en la procedencia. Así, en la generación humana lo que primariamente *per se y formaliter* se busca es comunicar a otro ser la entidad o naturaleza humana; y consiguientemente a esto se requiere la personalidad. La razón de una procedencia se ha de tomar del ser o entidad que principal y formalmente se comunica *per se* por tal procedencia. Por esto la generación de Nuestro Señor Jesucristo en cuanto hombre fué verdaderamente humana. El mismo Ser relativo de las Personas Divinas es tal, que por esencia incluye en sí todo el Ser divino de suyo independiente. Por esto la Persona que de otra procede, ni es ni puede denominarse Ser dependiente.

Que la causa haya de tener entidad numéricamente distinta, en cuanto a la esencia, del efecto, no puede probarse más que por la significación y el uso corriente de la voz "causa", principalmente entre los latinos. Esto mismo se ha de decir también del término "efecto", correlativo a la causa; el término "efecto" de suyo importa imperfección y dependencia de la cosa que produce y causa tal efecto, la causa. *J. Jiménez.*

PECHHACKER, A., S. I.: *Zur Begründung des Kausalprinzips.* Scholastik, 25 (1950), 518-34.

El principio de causalidad no puede demostrarse a partir de los de no-contradicción o razón suficiente sin "petitio principii". Se ha ideado su fundamentación en la

evidencia inmediata; pero es necesario apuntalar analíticamente esa evidencia. Así se han justificado fácilmente los conceptos de contigencia y causa; pero hay que profundizar más en la relación del primer elemento al segundo. En esta línea cree Geyser que la relación causal es una concretización del concepto común de relación, la cual necesariamente aparece con los dos términos. Pero Geyser no parcela suficientemente el ámbito relativo; sobre todo en su discriminación fundamental trascendentalidad-predicamentalidad. Además, aunque emplea casi todos los materiales aptos, su proceso flaquea metodológicamente. Mucho más sólido es L. Fuetscher, S. I., que se funda en la inconcebibilidad de un "fieri contingente" sin causa: de esa inconcebibilidad concluye la imposibilidad. Ahora bien: la causa puede explicar ese "fieri": sólo ella puede explicarlo; necesariamente debe explicarlo. Un nuevo análisis absolutiza el postulado básico de F. al establecer la posibilidad y necesidad del principio eficiente desde la esencial indigencia del contigente; todo en un orden no esencial extratemporal, sino neta y explícitamente existencial. Pechhacker precisa y matiza el proceso de Fuetscher, aceptado en líneas generales. Partiendo de la experiencia íntima y reflexiva del acto libre, se propugna y establece la contingencia como momento fundamentativo, y se subraya la indigencia existencial del ser causado hacia una efectividad. Así queda justificado ontológicamente el principio de causalidad con independencia deductiva del de no-contradicción, el cual, por otra parte, se fundamenta con mucha mayor facilidad dada su dimensión formal-esencialista, no exclusivamente dinámicoexistencial.

J. Echarri.

G. DES LAURIERS, M.-L.: *Ce qui est mu est mu par un autre.* RevScPhTt, 34 (1959), 9-29.

Este principio es una forma del principio de causalidad. Se puede demostrar racionalmente que lo que es movido no es movido por sí, e. d., que las propiedades características del móvil en cuanto móvil no pertenecen al sujeto considerado según su esencia y según su ser. Lo indivisible no puede ser movido, y lo divisible no puede ser movido por sí, porque en cuanto movido depende de la realidad de las partes formalmente distintas de sí. Además, el movimiento no puede ser esencia de ningún ser, no puede ser ninguna esencia concreta, su acto es fluyente y esencialmente incompleto. El "nunc fluens" del movimiento, considerado independientemente de todo otro ser, implica contradicción en el ser. El nervio de las pruebas se reduce a que "la unión incondicionada de lo diverso es imposible". Lo que no es (movido) por sí es (movido) por otro. La justificación de este principio conviene también al ser en general. Se trata del principio de que el contingente es determinado a ser *por otro*. Si pudiera ser, según su naturaleza, incausado, su esencia sería extraña, cerrada con respecto al ser, y esa esencia es contradictoria. A esta justificación metafísica se puede añadir un argumento inductivo, a partir del principio de causación, con un paso del hecho al derecho y de la consideración de los efectos particulares a la del ser (movido) en general. El paso de la implicación de hecho a la de derecho se hace mediante la referencia a la *naturaleza* del hecho o proposición que sirve de premisa. Así se llega a demostrar que lo que no es movido por sí es necesariamente movido por otro, y como está demostrado que lo que se mueve no se mueve por sí, consta que lo que se mueve es movido por otro. La prueba por inducción ayuda a precisar la unidad orgánica entre causación y causalidad. El principio de causalidad no es analítico, pero es evidente: en su propia posición, como relativo al ser, el espíritu aprehende sin discurso que la composición intrínseca a un ser introduce en él la distinción entre ese ser en sí mismo y ese ser como término de una relación.

J. M. Díez-Alegría.

PLATZECK, ERARDO W., O. F. M.: *La sentencia de Anaximandro a la luz del dilema heideggeriano.* VV, 31 (1950), 299-324.

Los opúsculos publicados por Heidegger después de su *Sein und Zeit* han causado interés y cierta sorpresa en el mundo de los filósofos. Uno de esos escritos es el titulado *Holzwege,* en el que se contiene un extenso artículo en que, con ocasión de comentar un texto de Anaximandro sobre el "Apeirón" como origen, contenido y término de los seres, Heidegger expone ideas propias sobre la distinción de los "entes" del "ser" y sobre el objeto de la metafísica y sobre la desviación de la filosofía occidental a partir de Platón y Aristóteles. Según Platzceck, el comentario o interpretación de

Heidegger es bastante confuso y un tanto arbitrario. Heidegger distingue el "ser" de los "entia". El ser se oculta y esconde, y los "entia" procedentes y continentes del "ser" son lo que de éste se manifiesta. El hombre "Dasein" es el único "ente" que puede plantearse el problema del "ser" que está más allá de los "entia" ("escondido en lo interior del bosque"). Y se lo planteó en el momento inicial de la filosofía, en la filosofía presocrática. Pero Platón y Aristóteles desviaron toda la filosofía occidental hacia la consideración de los "entia". Una de las derivaciones más extensas e importantes de la orientación platónicoaristotélica es la filosofía escolástica, que dejó el problema del "ser", y con ello la verdadera metafísica, para considerar los "entia", construyendo una mera lógica de los "entia". Heidegger rechaza la acusación que se le ha hecho de irracionalista. El rechaza el racionalismo derivado de Platón y Aristóteles y profesado por los escolásticos en cuanto insuficiente para el conocimiento del "ser" y propugna un racionalismo y una lógica superior: los que han de descubrir lo que es el "ser" oculto, la verdadera metafísica. Platzeck estudia el contenido de los conceptos heideggerianos de "verdad", "logos", "ente" y "ser", explica las deficiencias y contradicciones de su teoría, achaca a falta de conocimiento de la escolástica que Heidegger padece, las acusaciones del mismo contra aquélla, y plantea el dilema que manifiesta la contradicción fundamental de la teoría y método de Heidegger: el dilema de que por una parte éste hace entrar a Dios en la serie de los "entia", y por otra parte afirma que el conocimiento de Dios supone el conocimiento del "ser" que está oculto, más allá de los "entia". Esta contradicción puede llevar a una situación anfibia entre el agnosticismo y el panteísmo. *S. Cuesta.*

ORTEGA, AUGUSTO A.: *Principios constitutivos y origen del ser creado.* RevEstPol, 52 (1950), 91-128.

En el mundo de las cosas unidad y multiplicidad se implican. La multiplicidad no puede darse originariamente por sí misma con una verdadera radicalidad. Pero ¿cómo mana la multiplicidad de la Unidad, los seres del Ser? El ser de las cosas está sostenido formalmente por el Ser (la causalidad eficiente tiene siempre un fondo de causalidad formal). Los *muchos* cobran realidad y *unidad* en lo Uno trascendente. Para dividir esa unidad es requerida la esencia, que es originariamente no-ser, pero que tampoco es pura negación, sino algo *funcional*: la ordenación interior de la riqueza óntica de cada ser. La concepción de la esencia y la existencia como puros principios constitutivos del ser, en el sentido de *conceptos-moldes* (el ser como pura forma, actualización, y la esencia como pura potencia), puestos en el mismo plano (aunque polarmente antagónicos), no resuelve el problema. Lo principal en los seres es el *esse* (ser, mejor que existencia). Pero el ser no puede ser participación formal y real del ser sino en cuanto *configurado* por la esencia, que lo limita y lo distingue del ser y de los demás seres. La esencia, como tal, no es *formalmente* participada de Dios, sino, a lo más, en una razón de efecto ejemplar. Pero lo fundamental en los seres es el ser. Desde este punto de vista, el Ser causa los seres en cuanto prolonga en ellos su Ser. La causalidad originariamente es formal. Pero Dios no se comunica a los seres según su esencia (a diferencia de lo que ocurre en las procesiones trinitarias), sino *a través* de la esencia de cada ser, la cual originariamente es no-ser. Por eso, respecto a las criaturas, la causalidad formal es acción. La relación del ser de la criatura a Dios (derivada del acto por el que Dios se comunica) excluye el panteísmo *subsistencial* y *existencial*. La esencia por la que las criaturas son no sólo distintas, sino desiguales con respecto a Dios, excluye el panteísmo *esencialista*. *J. M. Díez-Alegría.*

ITURRIOZ, J.: *A los veinticinco años de existencialismo.* RazFe, 142 (1950), 230-250.

Como filosofía, el existencialismo encaja en la línea histórica del desarrollo de la filosofía moderna: atención a la experimentación científica. La filosofía existencial aspira a construir una metafísica experimental. Ha adoptado el método fenomenológico, escogiendo para su observación aquellos fenómenos que responden más a la situación actual del alma europea (penuria, angustia, fracaso). Las posturas son muy diversas. Rasgos temáticos—más o menos—comunes son: el antropologismo de signo individualístico; la concepción del hombre como sujeto (no cosa hecha), que tiene que hacerse libremente, en una libertad ontológica que afecta al ser humano en su misma constitución, dejada a la libre opción del hombre: el pesimismo e irracionalismo. En el modo de organizar los datos que cada existencialismo recoge aparecen las dos ten-

dencias, espiritualismo y materialismo, polarizadoras de los europeos contemporáneos. Se inicia ya un proceso de desintegración en el existencialismo, pero hay aportes que quedarán: una magnífica filosofía de la contingencia, que puede constituir un punto de partida excelente para el logro de una metafísica pura y absoluta. El principio de la subjetividad (el hombre artífice libre de su ser) es susceptible de una interpretación no absurda, entendiendo como esencia del yo lo diferencial y admitiendo las limitaciones que pone a la libertad de su desarrollo la *condición humana* (lo que llamaríamos nosotros *esencia humana*) y la situación del hombre en la historia.

J. M. Díez-Alegría.

PRUCHE, B.: *Le thomisme peut-il se présenter comme "philosophie existentielle"?* RevPhiLo, 48 (1950), 329-353.

El *esse* puede significar o el acto del existente (actus entis) o el acto de Existir Puro-Dios (actus essendi)... En el primer sentido es un *acto contingente;* como *contingente* recibe el nombre de *existencia*: es la espacio-temporalización del existente, la pura contingencia, *diversa* en cada uno: *el hecho de existir*. Ahora bien; este valor es el de una relación real, trascendental, al Existir Puro y se manifiesta en el apuntar de todo existente al existir, con lo cual la *existencia* recibe una orientación y un sentido inteligible que no es otra cosa que la inteligibilidad de su esencia. En el segundo sentido, es el término absoluto de la relación real trascendental del acto del existente que le da valor y significación. Hechas estas precisiones sobre el término existir (precisiones más que tomistas, de inspiración tomista), el mundo es una serie de existentes con un acto: relación al Existir—en cuanto relación, idéntica en todos—determinado en cada uno por su especial espacio-temporalización (existencia). En este sentido, y *sólo en este sentido,* se puede hablar del tomismo como "filosofía existencial". Ahora bien; que lo sea en este sentido, se demuestra por un triple capítulo: 1.° *Por su actitud inicial* de aceptación (Accueil, consentement) de todos los datos del existente. El existente se presenta bajo dos aspectos al parecer contradictorios; identidad (acto) y diversidad (existencia). Ante esta antinomia son posibles actitudes varias: 1.ª La del "¿Qué sé yo?": escéptica. 2.ª La de negación de uno de los aspectos del existente; o del aspecto de la diversidad, negando la verdad de la pura contingencia (existencia), y es el existencialismo de "lo mismo", raro en la historia; o del aspecto de la identidad: existencialismo de "lo otro": se niega el sentido y valor (acto) del existente. Es el *existencialismo*. 3.ª La de aceptación de *todos los datos* del existente: tomismo que por eso no puede ser nunca un *existencialismo* ni aun intelectualista, ya que éste lleva siempre la nota de negación de uno de los aspectos del existente, aunque sea larvada y casi inconsciente como en Marcel. 2.° *Por el objeto* de su metafísica, que no es ni el Existir Supremo, ni el acto del existente, ni la esencia, sino el existente en cuanto existente (ens in quantum ens): el acto del existente con su límite peculiar de espacio-temporalización. 3.° *Por su intuición fundamental*: la de una distinción real entre esencia y existencia; distinción que no procede de razones más o menos sistemáticas—oposición entre la criatura y el Creador...—, sino de la visión profundamente existencial de la realidad. Se presenta el existente con una dualidad que manifiesta una "tensión" de identidad: el existente hace todo lo que puede para salvar su identidad, a pesar de la no-identidad parcial que lleva en sí; de aquí ese dinamismo ontológico en su estructura que descubre en el corazón del existente concreto un *elan* de su acto de existente hacia el Existir-Supremo *por mediación de su esencia*. De este *elan* el obrar no es más que una manifestación, la primera de todas.

Así entendido el tomismo, filosofía auténticamente existencial, puede aportar una palabra de salvación al mundo de hoy día en la triple negación que profesa: negación de Dios, negación de toda sujeción, negación de amor.

J. E. G.

HEINEMANN, F.: *Was ist lebendig und was ist tot in der Existenzphilosophie.* ZeitfphF, 5 (1950-1951), 3-24.

La filosofía existencial no parte del "cogito", sino del ser en el mundo. Es un absurdo existencial plantear el problema de la realidad—evidentísima—del mundo externo. Kierkegaard es el triunfo religioso del individuo sobre la despersonalización hegeliana. Jaspers-Heidegger le secularizan, y el existencialismo vuelve a traducirse en sentido religioso—o antirreligioso—por el mismo Jaspers, Marcel, Sartre y otros. El existencialismo es una filosofía tras la catástrofe europea. Pero ¿significa una reacción

agónica de la individualidad burguesa o más bien una auténtica protesta—de moda, si se quiere—contra la amenaza de esclavitud masiva soviética?

De Kierkegaard vive la revalorización de la individualidad y la trascendencia frente a la despersonalización lógica y científica. Está muerta su subjetividad exagerada, aislante e irracionalista. Heidegger ¿es existencialista? Su camino es un tortuoso Holzweg, no un camino real. De él vive el Tiempo, como factor interpretativo, está muerta su pretenciosa, ultraintelectiva, acrítica, germánicoverbal y atrasadísima concepción del ser. Nuestra época no carece de ser: carece de Dios. Heidegger no afronta los problemas que nos preocupan. En Jaspers, el máximo e interesantísimo existencialista, está muerto el ambiente posibilista exclusivo, la sistematización de la existencia, la insuperación del nihilismo. Aparte otros valores extraexistenciales, lo existencialísticamente vivo en él es que su filosofía existencial se completa—en la fe trascendente—, naufraga—en su fundamentación lógica y ética—, muere—mientras cumple su función de mantener abierto el camino a la trascendencia y a una nueva metafísica—.

En la filosofía existencial no viven los sistemas, la lógica, la ontología. Viven —intensísimamente—los problemas acuciantes de la deshumanización masiva. El existencialismo tiene que empezar con el *respondeo*—reacciono, vivo—*ergo sum*. Debe despertar al hombre y superar vitalmente la corteza logisticoverbal ¿Es posible el reencuentro del hombre? No necesitamos filosofías existencialísticas, sino filósofos existenciales. *J. E. G.*

LOTZ, J. B., S. J.: *Zum Wesen der Existenzphilosophie*. Scholastik, 25 (1950), 161-183.

Intentamos la difícil tarea de desentrañar las constantes de la multifacética y dispersa filosofía existencial.

I. Contenido doctrinal: La existencia—inmersividad dinámica del hombre en su individualidad amenazada—se patentiza y se caracteriza, ante todo, en la libertad y en su complemento determinativo: la historicidad. En el camino de la libertad hacia la trascendencia brotan el problema de la substancia—la cual es una verdadera, aunque no siempre afirmada exigencia de la filosofía existencial—y el problema de una explicación más exacta del sentido de la decisión libre. La trascendencia, que con la libertad es el gran determinante de la existencia, hace su primera aparición en forma de Nada; se desvanece en Sartre porque su Nada es una simple exclusión de la posibilidad del ser; pero en los demás existencialistas, profundamente divididos de S. en este punto como en otros, adquiere un significado positivo a medida que el hombre reacciona ante la Nada y se encuentra en la libertad. Parece que Heidegger, a pesar de sus ambigüedades, deja abierto un camino hacia la trascendencia trascendente en una posible superación del ser histórico. Jaspers con su fe filosófica, Kierkegaard con su fe teológica, Marcel con su fe intermedia, propugnan netamente la trascendencia divina.

II. Equipo metódico: Cristaliza en el análisis concreto de la existencia. La característica desconfianza por lo universal no debe interpretarse como relativística; porque la verdad de Jaspers, Kierkegaard y Marcel es absoluta aunque esencialmente individual. Una más profunda aplicación del método fenomenológico que suprimiese la exageración antiesencialista debería conducir al existencialismo a la fusión de las dos verdades—individual y sanamente general—en la inmanencia objetiva del Ser universal y en la Trascendencia fundamental del Ser divino. *J. E. G.*

GAGNEBIN, E.: *L'absurdité du pessimisme*. Dialectica, 4 (1950), 121-132.

Después de describir el pesimismo fundamental, heroico y alegre de los existencialistas franceses (Sartre y Camus, sobre todo), que consagra el absurdo, se pasa al análisis de una de las dos actitudes filosóficas que se levantan contra ese pesimismo: la doctrina cristiana (la otra es el materialismo marxista). Constata con Mounier la decadencia del cristianismo, pero le asigna raíces más profundas. La disminución de la fe cristiana—se afirma—no proviene solamente de una concupiscencia despreciable de las riquezas materiales, ni de una degradación del espíritu, que lo hace incapaz de las altas especulaciones metafísicas, sino también de una exigencia de verdad, enraizada en lo más noble del espíritu humano. Entonces, ¿no hay más solución que la fe comunista o la afirmación heroica del absurdo? No. La filosofía del absurdo no es via-

ble; pero, sobre todo, está mal fundada. En efecto; la exigencia suya de que "sea explicado todo o nada" es lo verdaderamente irracional, ya para el mismo naturalista, quien en su propio campo encuentra motivos sólidos para una fuerte esperanza que anime y dirija la acción. Si se mira la condición humana encuadrada en la historia toda de los seres vivos adquiere una significación análoga a la sostenida por la doctrina cristiana. Va creciendo, liberándose de la bestialidad, aunque sin despojarse de ella. El mundo no es, pues, absurdo. Su historia tiene un sentido. La historia de los seres vivos sigue una dirección (complejidad y organización crecientes, independencia creciente del medio, cerebralización creciente), que la historia de la humanidad no hace sino prolongar y coronar, tanto en su aspecto individual como, sobre todo, social. Lo que sucede es que la humanidad es todavía muy joven. El mundo no es absurdo, sí no que nos desborda. Estamos apenas comenzando a forjar los instrumentos, intelectuales y materiales, que nos permitirán ir poco a poco conociéndolo. Cuando se ha caído en la cuenta de esta verdad, renace la esperanza con un fundamento sólido: la esperanza del niño que sabe ha de llegar a ser adulto, aunque sea teniendo que pasar antes a través de muchas ilusiones y desilusiones. Hace falta un esfuerzo de revisión constante. La misma moral puramente humana, tal cual se desprende de la historia de los seres vivos, como liberación de la bestialidad pasada (bien) o regresión hacia ella (mal), no es suficiente. Hace falta además una religión que inflame tanto el corazón como la inteligencia, fermento de amor y de unidad en un ideal común. Lo que falta a nuestro tiempo de una manera cruel es una religión capaz de integrar las verdades de que el hombre ha adquirido conciencia desde hace tres o cuatro siglos. Entonces aparecería plenamente lo absurdo del pesimismo, o mejor lo absurdo del absurdo... Lástima que Gagnebin no haya estado tan bien dispuesto como para ver en la religión cristiana esa integración suspirada, por no saber prescindir de las imperfecciones accidentales inherentes a toda realización concreta humana y temporal. Pero su actitud es un aviso para todos los responsables de esa integración cada vez mejor. *J. Echarri.*

ARATA CARLO: *Appunti per un personalismo metafisico.* RivFilNeosc, 42 (1950), 412-421.

La autoconciencia, condición necesaria de la razón y de la persona, señala el horizonte especulativo en el cual ambas se encuentran. Así se nos descubre la estructura personal de la razón y el valor ontológico esencial de la persona, desapareciendo el dualismo establecido por el criticismo kantiano entre la concreta personalidad del yo empírico y la forma impersonal del yo trascendental; dualismo, por otra parte, insostenible, ya que lo impersonal no puede justificar nunca lo personal. La primera verdad que hay que suponer es la existencia de nuestro propio pensar. Reducirlo a términos de mera instrumentalidad, en una interpretación fenoménica, es renunciar a todas las ciencias, en especial a la Metafísica, que al definirse como ciencia del ser presupone en la facultad que la haya de captar la nota de ser. Revelar esta originaria ciones entre metafísica y metodología. La metafísica es el conocimiento del ser, la intimidad entre ser y pensamiento ayudará eficazmente a la impostación de las relametodología el conocimiento del conocer. El ser puede ser objeto del conocimiento sólo en cuanto no sean recíprocamente extraños. La autoconciencia es la que nos revela esta originaria intimidad entre ser y conocer. La insuficiencia que nos obliga a expresar la unidad en términos de multiplicidad, como ocurre también con el principio de identidad, no debe ofuscarnos para ver dualidad allí donde la misma unidad se nos revela. Sólo en la autoconciencia se realiza una identidad no meramente intencional, sino ontológica entre sujeto y objeto, ya que es el lugar inteligible en el que pensamiento y ser, al coincidir, se reconocen. Suponiendo idénticos, por una parte, al pensamiento, a la autoconciencia y a la razón y, por otra, a la autoconciencia y al plano del yo, se establece un nexo imprescindible entre la razón y el yo, con lo cual se excluye la radical distinción idealista entre el yo empírico personal y el yo trascendental impersonal. Ahora bien; personalizar la razón no es vaciarla de su carácter de universalidad, con tal de entender a ésta, no como una formalidad abstracta en un sentido cuantitativo de mera comunidad, sino en el plano de la necesidad ontológica del ser. Así se salva la impostación del complejo razón-persona en términos de identidad y se abre la posibilidad a una mediación entre el psicologismo metafísico francés y el formalismo idealista trascendental alemán. *S. Gómez Nogales.*

GÓMEZ ARBOLEYA, ENRIQUE: *Sobre la noción de persona.* RevEstPol, XXVII, 47 (1949), 164-116.

Los resultados que alcanzó el mundo clásico en la teoría del hombre nos dejan insatisfechos. Lo vió desde el punto de vista de la naturaleza. En el pitagorismo el alma toma un carácter cósmico. Platón acentúa la conexión alma idea, pero no llega al hombre singular, a la persona: se pierde en un sentido fatalístico o exclusivamente totalitario. Aristóteles ha considerado al hombre fundamentalmente como ser natural; un ser con forma, sentido y fin. Pero queda sin resolver el problema del destino (inmersión del hombre concreto—persona—en la pluralidad imprevisible del acontecer) como problema de liberación de esa contingencia. El estoicismo, tratando de salvar la personalidad, cae de nuevo en la naturaleza, con pérdida de la conciencia de la persona. En Roma el concepto de persona es (aun etimológicamente) un concepto social, elaborado desde el punto de vista de una concepción jurídica del mundo. La noción filosófica de persona se elabora en las polémicas trinitarias y cristológicas de los primeros siglos de la Iglesia, y culmina en San Agustín. San Basilio distingue entre *usía* e *hipóstasis,* y esta última noción es apreciada aún por San Gregorio. San León distingue entre naturaleza y persona o hipóstasis. Rústico, corrigiendo a Boecio, emplea el término subsistencia. León de Bizancio aclara el término (del que no es autor) *enhipostasiado.* San Juan Damasceno precisa los diversos sentidos que pueden tener los términos *hipóstasis* y *enhipostasiado.* *J. M. Díez-Alegría.*

GÓMEZ ARBOLEYA, ENRIQUE: *Más sobre la noción de persona.* RevEstPol, XXIX, 49 (1959), 107-124.

El problema de la persona (humana) está en el centro del pensamiento agustiniano no como concepto, sino como vivencia, desde la que se vislumbra la naturaleza del hombre. En el tratado *De Trinitate* discurre sobre las Personas divinas a partir de la naturaleza. En ningún momento centró San Agustín su atención en la persona en cuanto tal. Esta aportación es de Ricardo de San Víctor. Ricardo prueba (todavía dentro de una metodología anselmiana) la pluralidad de personas (Trinidad) en Dios, partiendo de que Dios es sumo amor, suma felicidad y gloria perfecta. Compara el misterio de la Trinidad de personas (comunidad de substancia en Dios), con el misterio de la pluralidad de substancias (con unidad de persona en el hombre). Persona designa no *algo,* sino *alguien* único y solo, distinto de todos los demás por alguna propiedad singular. Lo que caracteriza a la naturaleza es la cualidad de la cosa; lo que caracteriza y distingue a la persona es su modo de origen. En la palabra *ex-sistencia* el verbo "sistir" destaca lo que pertenece a la esencia y el prefijo "ex" lo que pertenece al modo de origen. La propiedad personal es el absoluto incomunicable. La doctrina de Ricardo sugiere la pregunta de si, hoy que se habla tanto de existencia, no convendría plantearse con todo rigor el valor de esa *ex-sistencia,* que es la persona humana; de si puede diseñarse una teoría del hombre sin tratar lo que los clásicos llamaban "relación de origen". *J. M. Díez-Alegría.*

VALENSIN, AUGUSTO: *Maurice Blondel e la dialettica dell' azione.* GiordiMet, 5 (1950), 154-166.

Descartado un método de análisis especulativo, metafísico, psicológico o concreto humano, B. recurrió, para su empresa apologética, a la dialéctica del querer-acción, de la voluntad "voulante". Su itinerario había de soslayar múltiples escollos y conciliar concretamente dos extremos al parecer incompatibles: mostrar lo sobrenatural como algo implicado en aquel "querer" originario, no como una superfetación, un lujo a voluntad, sino como algo respondente a un índito deseo, necesidad, llamada; por otro lado salvar su carácter trascendente de indebido, gracioso, lo que excluye la coaptación a una existencia natural. El análisis del progresivo ascender del querer humano, a través de una serie inevitable de apeticiones explícitas o implícitas, desde el ínfimo bien material hasta el sumo grado de la realidad, del Universo, Dios, ha podido poner en claro el primer punto. La dificultad del segundo, el más delicado, parece obviarse del siguiente modo: se diría que la gracia, actuante aun sin darse a conocer en todo hombre concreto histórico llamado al destino sobrenatural, obra ya desde el comienzo para dar a la voluntad el movimiento que la impele hacia arriba.

Así al deseo de Dios respondería la donación de Dios, pero aquel deseo vendría inspirado en el hombre por la acción de la gracia gratuitamente operante en el espíritu humano e impulsora de la voluntad hacia un fin que la supera.

L. Martínez Gómez.

GOUHIER, HENRI: *La connaissance de Dieu selon Descartes.* GiordiMet, 5 (1950), 483-502.

Descartes, al igual que el tomismo escolástico, trata de eliminar el antropomorfismo y la univocidad en el conocimiento de Dios, salvar un "intelligere" que puede por debajo del "comprehendere". Dentro de esta coincidencia básica hay notables diferencias entre Santo Tomás (T.) y Descartes (D.). 1) En el punto de partida, el "status" existencial del hombre que conoce a Dios: vía abstractiva a través y sobre lo natural sensible (T.); ideas claras y distintas en oposición a conocimientos sensibles, imaginativos (D.). 2) La analogía, vía común de conocimiento del Infinito, se traduce en superación de lo unívoco mediante la negación de predicados positivos aditivos (T.) —en una afirmación positiva que vence la mera adición indefinida, en último término antropomórfica, mediante el paso al límite, entendido en un sentido típicamente geométrico (D.); tal varia actitud se ejemplariza en el concepto clave de unidad y simplicidad divina superadora de la multiplicidad antropomórfica de los atributos. 3) En realidad la analogía cartesiana no es necesariamente incompatible con la univocidad. La última explicación de la "incomprehensibilidad" divina en D. sería el peculiar modo de hablar de su teodicea, que se puede llamar "inversión metafísica"; la verdadera fuga de la univocidad en D. consistiría en un cierto "antropomorfismo al revés"; así, por ejemplo: en el Dios "causa sui" el "per se" equivale a causación positiva, en vez de ausencia de causa (T.), pero que envolverá un sentido contrario a la causación empírica mundana; igualmente la libertad en el hombre está, según D., en razón inversa de la indiferencia del juicio inevidente; en Dios, en cambio, coincidiría con la plena indiferencia; un tercer ejemplo de esta antífrasis teológica cartesiana sería la prioridad de la voluntad sobre el entendimiento en la determinación de las verdades eternas.

L. Martínez Gómez.

CARRUCCIO, E.: *Discussioni sull'argomento gnoseologico dell'esistenza di Dio.* DivTh(P), 53 (1950), 241-245.

El profesor Crenna rebate mi argumento "gnoseológico". Este estriba en varios postulados. Es el primero: Todo ser puede considerarse como objeto del conocimiento actual de un ser en un estado propio de conciencia. Si, por tanto, un ser existe, existe también un ser que lo conoce en un determinado estado de conciencia. No hay, pues, en la realidad ningún ser desconocido a un tiempo de sí y de otros.

Este principio, destinado no a escolásticos, sino a otros peregrinos de la verdad, mejor que demostrarlo vale dejarlo a la intuición y actividad del alma que busca a Dios. Lo que no excluye que sea justificable en rigor escolástico. Es una forma de la conciencia del "ens" y el "verum". Los idealistas no podrán negarlo. Físicos y matemáticos lo acogerán de grado.

No hay círculo vicioso en mi argumento. La conclusión va, sí, implícita en las premisas, mas sin revelarse en ninguna de ellas sola. El primer postulado concluye de la existencia de ciertos seres a la del correspondiente ser cognoscitivo. El segundo: todo conjunto de seres puede a su vez concebirse como un ser; no arriba al Omnisciente, sino engranado el tercero. Si existen varios conjuntos de objetos, existe también el constituido por todos los elementos de dichos conjuntos. Los reparos de Crenna tienen solución, visto sobre todo, que más que de demostración se trata de postulados.

Nada hay, en todo caso, contra la fe o la lógica. Y me reafirmo en el argumento tan alojable en la mente moderna y que a más de un alma llevará quizá un rayo de alegría.

L.

ROSSETTI, E.: *Annotationi intorno alla "Tertia via".* Sapientia, 3 (1950), 85-91.

La gran dificultad de la tercera vía en Santo Tomás es el principio: "quod possibile est non esse, quandoque non est". En divergencia con P. St. Andrea, entiendo que el "possibile non esse" ha de interpretarse en sentido metafísico de contingente y no sólo en el físico de corruptible. Expresiones como "quandoque non est..." son trascendentales,

a pesar de su forma temporal impuesta por estrecheces del lenguaje. Por tanto, el principio precitado no es sino el intuitivo de la contingencia o del ser posible. Sólo así la vía será apodíctica. Que "possibile non esse" valga en otro sitio por "corruptibile", no impone aquí ese sentido.

Así la tercera vía, arrancando del dato empírico de "lo generable y corruptible", pasa al concepto (real) del ser posible. Como éste lleva implícito el "no ser" con precedencia intemporal, fluye que de darse sólo el posible, nada aun ahora existiría, pues de la nada nada puede salir. Conclusión: *non omnia ergo sunt possibilia, sed oportet esse aliquid necessarium in rebus.*

Aquí pudiera darse por sustancialmente vaciada la prueba de no interponerse el óbice lógico del proceso infinito: la posibilidad de que un ser necesario recibiera de otro en cadena sin fin la necesidad de ser. Suposición que se suprime por un procedimiento afín al de las vías anteriores, bien entendido que aquí causa dice "necessitans esse", no como allí, "efficiens esse". *L.*

CALLOT, E.: *Y-a-t-il chez Malebranche une nouvelle preuve de l'existence de Dieu?* GiordiMet, 5 (1950), 503-509.

Así se ha de considerar, en efecto, como una nueva prueba el argumento ontológico cartesiano (de la existencia como nota perteneciente a la idea clara y distinta de Dios), recogido pero transformado por M. Ambos son *a priori* y ontológicos; se basan en un conocimiento intuitivo que se puede explicitar en un silogismo; pero mientras en D. la primera evidencia es del yo pensante y de las ideas que contiene, en M. la primera evidencia cae sobre el Infinito directamente percibido. El verdadero nervio de la argumentación ontológica de D. está no ya en el paso de la noción de Dios a la "idea" de su existencia, sino en el paso de la "idea" de su existencia a la existencia real, i. e. en la afirmación de una correspondencia entre el orden lógico y el ontológico; lo que hace necesario el soporte garantizador de la veracidad divina. En cambio, en M. la percepción inmediata del Infinito envuelve ya la percepción de su existencia, lo que ahorra el recurso a la veracidad divina. El argumento cartesiano se hace así no sólo innecesario, sino también imposible; mal se puede deducir lo que se presupone como punto de partida. D. "intenta" probar; M. invita sólo a tomar conciencia en nosotros mismos de Dios bajo el aspecto de lo Infinito. *L. Martínez Gómez.*

M. JOCELYN, O. P.: *The Problem of Measure in the Eternity of God.* LavalPhTh, 5 (1949), 197-203.

Juan de Santo Tomás en su *Cursus Theologicus* (ed. Solesmes, t. II, disp. 9, a. 1) muestra cómo para el Doctor Angélico la eternidad es una medida, no sólo con respecto a las duraciones creadas, sino también con respecto a sí misma. Aristóteles define la medida como "aquello por lo que es conocida la cuantidad", es decir, por la unidad (1052 b 20). Ahora bien; hay dos clases de cuantidades: la predicamental, que sólo puede aplicarse a Dios en un sentido metafórico, y la dinámica o perfectiva. Esta última se valora por los efectos de la forma: el primer efecto es el ser y cuanto más perfecta sea su naturaleza, mayor es su duración. El segundo efecto es su operación. Luego el concepto de cuantidad dinámica no implica imperfección. La medida, aun aplicada a la cuantidad predicamental, no implica imperfección en sí misma, pues sólo indica que es una, indivisible, uniforme y manifestativa. La eternidad como medida puede ser definida como la uniformidad de la duración divina. Mas la duración como tal no es una imperfección, ya que un ser es tanto más perfecto cuanto mayor duración tenga, y en el concepto de duración no va incluído el de sucesión. Ni en el concepto de eternidad existe la imperfección connotativa de una potencialidad, al menos en un orden de cognoscibilidad, con respecto a lo medido, con tal que se distinga la medida intrínseca y la extrínseca. Esta se emplea por aplicación a algo extrínseco; la primera, en cambio, por información inherente a lo medido. Ahora bien: ser mensurable expresa la perfección de su asimilación a la medida, ni es algo imperfectamente cognoscible, cuya manifestación exija el paso de la potencia al acto: ya que lo medido es actualmente mensurado en tanto cuanto sea asimilado a la medida, y en el caso de la eternidad, la asimilación es tan perfecta que se convierte en identidad. Con todo, la eternidad es un concepto que hemos sacado del tiempo, pero como el tiempo es un ente de razón, también lo sería la eternidad. Mas en el tiempo el entendimiento es necesario para unir al presente el "antes" y "después" de la sucesión. Pero en el evo

y en la eternidad la duración es simultánea y no sucesiva: es la permanencia del acto conocida con arreglo a la formalidad de algo que tiene la naturaleza de una medida. Es, por lo tanto, permanencia por vía de unidad y no como el tiempo, por vía de enumeración. La perfección, por consiguiente, de la medida de la eternidad es algo real y no consiste ni debe completarse en un conocimiento meramente formal, a pesar de lo que pudiera insinuar algún texto de Santo Tomás mal interpretado.

S. Gómez Nogales.

Bonetti, I., C. P. S.: *Il concorso divino predeterminante*. DivTh(P), 53 (1950), 31-45.

A la objeción molinística de que la moción predeterminante anula el libre arbitrio, el predeterminismo deniega. Mas de forma se lo expone a veces que afianza la acusación. Si la premoción, en efecto, motívase por la insuficiencia de la potencia creada para autodeterminarse, es que ésta carece de libertad.

En cambio, para Santo Tomás la moción divina no es reclamada por defecto de la potencia creada, sino por la eminencia de la Increada, que por ser causa de toda perfección pide aplicar la causa segunda e influenciar su puesta en acto. La premoción, por tanto, no confiere el poder autodeterminarse, sino hace que ese poder, ya existente, pase a tal acto individual. Es predeterminante, ya que viniendo de Dios ha de recaer sobre toda la perfección del efecto y, por tanto, sobre su determinación formal. Pero si, por absurdo, la premoción fuera indiferente, no por eso dejaría la criatura de poner su acto.

Es, por tanto, de orden metafísico, no psicológico o moral, y así deja a la voluntad intacta en estas órdenes. De este modo caen los prejuicios, que al situar por ambos bandos la polémica en dichos dos órdenes hacen imposible la reconciliación. No cabe ésta, en cambio, en nuestra explicación, aun firme su rigor predeterminista.

L.

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

S. VANNI ROVIGHI: Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. — Un volumen de 20 × 14 cms., 232 págs., 28 ptas.

El propósito del autor, como lo indica el título del libro, es, fundamentalmente, de iniciación propedéutico. Su objeto es darnos una visión completa de la obra de Kant, visión de acceso fácil y clara inteligencia. Por otra parte, la crítica de las teorías expuestas era ineludible en un libro como el presente, cuyo carácter introductorio debía significar iniciación en un doble y necesario sentido: iniciación en el conocimiento de las doctrinas filosóficas de Kant e iniciación en el recto enjuiciamiento de esas mismas doctrinas.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA. Año 1949

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

1 **Carreras Artáu** (Joaquín): Historia de la Filosofía. 6.ª ed. Barcelona. Alma Mater, 1949. 332 pp.
2 **Sarton** (George): Historia de la ciencia y nuevo humanismo. Trad. por J. Babini. Rosario de Santa Fe. Edit. Rosario. 175 pp.
3 **Cohn** (J.): Los grandes pensadores. Introducción histórica a la Filosofía. Trad. de D. Miral. 3.ª ed. Barcelona, Edit. Labor. 1949. 189 pp.
4 **Bell** (Eric Temple): Los grandes matemáticos (Desde Zenón a Poincaré). Buenos Aires. Edit. Losada.
5 **Helmut, Kuhn Gilbert, Katherine, Everett.** Historia de la Estética. Trad. por N. A. Morales. Buenos Aires. Biblioteca Nueva.

Edad Antigua.

[Oriente]
6 **Zacarías de Santa Teresa:** Un estudio sobre filosofía india. (Teoría cosmológica de Samkaracharya.) Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 441-465.
7 **Heras** (H.): La duración del presente en la filosofía de la India. Actas Congr. Int. Barcelona, t. IV, pp. 405-415.
8 **Font Puig** (Pedro): La educación en el período de los Vedas posteriores al Rig y de la literatura védica hasta los Upanishads; inferencias pedagógicas. RevEspPed, 7 (1949) 60-69.

[Grecia]
9 **Reyes** (Alfonso): Junta de sombras. Estudios Helénicos. México. 1949. 394 pp.
10 **Velasco Barcenilla** (Teófilo): El orfismo (una religión de Grecia). Burgos. Seminario Metropolitano. 1949. 37 pp.

[Heráclito]
11 **Mondolfo** (Rodolfo): Voluntad y conocimiento en Heráclito. Notas y Estudios de Filosofía, 1 (1949), 107-111.

[Eleatas]
12 **Quiles** (Ismael) y **Granero** (Ignacio): Los eleatas. Parménides. Zenón y Melisso C. y F, n. 20 (1949), 103-112.

[Platón]
13 **Platón:** Fedro, anotado por J. Marías. Buenos Aires, 1948.
14 **Platón:** La República (ed. bilingüe). Trad., notas y est. previo Por J. M. Pabón y M. Fernández Galiano. 3 tomos. Madrid, Inst. Est. Políticos. 1949. CXLII + 104, 224 y 128 págs dobles.
15 **Urrutia** (U.): Las ideas en la filosofía de Platón. RevJav, 32 (1949), 79-89.
16 **Sepich** (Juan Ramón): Notas histórico-exegéticas sobre el "Parménides" de Platón. Mendoza (Argentina). Rev. de Estudios Clásicos, 3 (1948), 18-151.

[Aristóteles]
17 **Vallejos** (Raúl): Nota sobre Aristóteles. Medellín (Colombia). Univ. Antioquia, 23 (1949), 529-534.
18 **Farré** (Luis): Fundamentos para una metafísica de los valores en Aristóteles. Actas Cong. Int. Barcelona, t. II, pp, 735-754.
19 **Láscaris Comneno** (Constantino): Los comentarios de Silvestre Mauro a la "Física" de Aristóteles. RevFil, 8 (1949), 459-468.

[Lucrecio C.]
20 **Lucrecio Caro:** De la Naturaleza. Libro primero. Edic., introducción y comentario por E. Valentí Fiol. Barcelona. C. S. I. C. 1948. 293 pp. (Clásicos "Emerita" Griegos y Latinos, con notas.)
21 **Alonso del Real** (Carlos): Notas sobre la filosofía social de Lucrecio. RevIntSoc, 7 (1949), nn. 26-27, pp. 127-141.

[Plutarco]
22 **Plutarco:** Vidas paralelas. Vol, V. Buenos Aires. Espasa-Calpe. 177 pp.

[Luciano de S.]
23 **Luciano de Samosata:** Nueva versión por A. Tovar. Barcelona. Edit. Labor. 1949, 307 pp.

[Diógenes L.]
24 **Diógenes Laercio:** Vidas de los filósofos más ilustres. Prólogo y y vida de Diógenes por J. Ortiz y Sanz. Buenos Aires. Espasa-Calpe. 166 pp. "Colección Austral".

[Cicerón]
25 **Ferrara** (Orestes): Cicerón y Mirabeau. (La moral de los grandes oradores.) Madrid. La Nave. 1949. 331 pp.
26 **Jerez** (Hipólito), S. J.: La justicia en los clásicos. RevJav, 30 (1948), 267-275.

Patrística y Medieval.

27 **Roca Puig** (R.): Anthologia Patrum et scriptorum graecorum ab a. 80 ad a. 200, cum versione latina, ad scholarum usum. Barcelona. Edit. Balmes. 1949. 43 pp
28 **Kuri Breña** (Daniel): La filosofía del derecho en la antigüedad cristiana. Una curva del pensamiento filosófico. México. Revista Abside. 1949. 52 pp.

[Orígenes]
29 **Javierre** (Antonio María): Hacia una definición plena del "soma" origenista. Contribución al estudio de la espiritualidad de Orígenes. RevEspTeol, 9 (1949), 359-411.

[San Agustín]
30 **San Agustín:** Obras. Edición bilingüe. Tomo VI. Tratados sobre la Gracia. Versión, introd. y notas por V. Capanaga. Madrid. B. A. C, 1949. 943 pp.
31 **Cilleruelo** (Lope): Teoría agustiniana de la imaginación, RevPs GenApl, 4 (1949), 451-474.

[Edad Media. Estudios generales]
32 **Grabmann** (Martín): Filosofía medieval. Trad. por S. Minguijón. Barcelona. Edit Labor. 1949. 159 pp.
33 **Truyol y Serra** (Antonio: La filosofía jurídica y social en la crisis del mundo medieval. (Continuación y conclusión.) RevIntSoc, 7 (1949), n. 25, pp. 119-126; nn. 26-27, pp. 215-245.
34 **Sanchís** (Joaquín), O. F. M.: Corrientes ideológicas que preparan la síntesis escolástica de la ciencia mística. VV, 7 (1949), 338-359.
35 **Grabmann** (Martín): Importancia y tareas de la investigación sobre el aristotelismo medieval. Trad. por E. Tabernig de Pucciarelli. Sapientia, 4 (1949), 107-122.

[Arabes]
36 **Guraïeb** (José E.): Sabiduría árabe, Buenos Aires. Ed. Peuser. 1949. 470 pp.
37 **Al-Kindi:** Apología del cristianismo. Edición (latina); introducción y notas de José Muñoz Sandino. MiscelComill, 11-12 (1949), 337-460.

[Avicena]
38 **Cruz Hernández** (Miguel): La metafísica de Avicena (continuación). Bol. Univ. Granada, feb.-abril. 1949. pp. 3-127.
39 **Alonso** (Manuel), S. J.: Homenaje a Avicena en su milenario. Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón. Al-Andalus, 14 (1949), 291-319.

[Siglo XIII]
40 **Steenberghen** (Fernand van): Corrientes filosóficas del siglo XIII. Trad. por A. Novella. Sapientia, 4 (1949), 296-307.
41 **Yáñez** (B. M.): Demostración a priori de la existencia de Dios en la escuela franciscana. Ensayos, 8 (1949), 21-37.

[S. Buenaventura]
42 **San Buenaventura:** Obras (edición bilingüe). Tomo VI: Cuestiones disputadas sobre la perfección evangélica. Apología de los pobres. Madrid. B. A. C. 779 pp.

43 **Madariaga** (Bernardo), O. F. M.: La "imagen de Dios" en la metafísica del hombre, según San Buenaventura. VV, 7 (1949), 145-194; 298-335.

44 **Oltra** (Miguel): Teoría del amor en San Buenaventura. VV, 7 (1949), 233-257.

45 **Barroso** (Alfonso), O. F. M.: La tendencia natural hacia el bien, según San Buenaventura y Santo Tomás. VV, 7 (1949), 5-52; 441-500.

[Sto. Tomás] 46 **Santo Tomás de Aquino:** Del ente y la esencia. Trad. por S. Planella. Barcelona. Edit. Atlántida. Colec. Filosófica "Lux". 1949. 119 pp.

47 **Schulemburg** (Guillermo): Doctrina de Santo Tomás acerca de la ciencia que Dios tiene de los futuros contingentes. En la q. 14 a 13 de la S. T. y lugares paralelos. Duc in Altum, 14 (1949), 170-188.

[Tomismo] 48 **Alcorta y Echevarría** (José Ignacio): La noética tomista y el idealismo. Sapientia, 4 (1949), 211-231.

49 **Sily** (Jorge), S. J.: Discípulos de Santo Tomás, C y F, n. 18 (1949), 127-131.

50 **Hernanz** (Francisco): A propósito de un artículo. Un tomismo ponderado. Cristiandad, 6 (1949), 103-107.

51 **Bofill** (Jaime): Très antitomismos. II: El antitomismo modernista. Cristiandad, 6 (1949), 99-102.

[Gil de Roma] 52 **Suárez** (Gregorio), O. S. A.: La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas. C de D, 161 (1949), 93-130; 269-309.

[Escoto] 53 **Guerrero** (A.): La voluntad (según Escoto), México, Alvernia, 9 (1949), 13-11.

[Ockam] 54 **Montero Díaz** (Santiago): Las ideas políticosociales de Guillermo de Ockam (1300-1349). Madrid. Ministerio de Trabajo. 1949. 30 pp.

55 **Aragoneses** (Manuel Jorge): Los movimientos y luchas sociales en la Baja Edad Media. Madrid. C. S. I. C. Inst. "Balmes" de Sociología. 1949. 151 pp.

Edad Moderna.

[Renacimiento] 56 **Arnold** (Robert F.): Cultura del Renacimiento. 3.ª ed. Trad. por S. Minguijón y Adrián. Barcelona. Edit. Labor. 1949. 183 pp.

57 **Nardi** (Bruno): La mística averroística e Pico della Mirandola. Archivio di Fil., 18 (1949), 55-75.

[Erasmo] 58 **Erasmo de Rotterdam:** Elogio de la locura. Trad. y prólogo de A. Rodríguez Bachiller. 2.ª ed. Madrid. Edit. Aguilar. 1949. 443 páginas.

59 **Motta Salas** (Julián): Erasmo y sus contemporáneos. RevJav, 29 (1948), 14-37; 80-94.

[Bacon] 60 **Bacon** (Francis): Novum Organum. Trad. por C. Hernando Balmorí. Buenos Aires. Edit. Losada. 341 pp.

[Descartes] 61 **Calderón Cardo** (José): Descartes. Ocopa, n. 20 (1948), 21-41.

62 **Hamelin** (Octave): El sistema de Descartes, Trad. por A. Haydée Raggio. Buenos Aires. Edit. Losada. 398 pp.

63 **Avellaneda** (Justo): Papel sobre la física de Descartes. Manuscrito peruano del siglo XVIII. Boletín Bibliográfico (Lima, Universidad de San Marcos), 18 (1948), 210-216.

64 **González Alvarez** (Angel): El dato inicial de la filosofía cartesiana. Anales de la Universidad de Murcia (curso 1948-49), 117-148.

[Pascal] 65 **Perdomo García** (José): Precisiones en torno al existencialismo de Pascal. RevFil, 8 (1949), 469-477.

66 — —: Antropología filosófica pascaliana. Cuadernos de Humanidades. 1949. 131 pp.

[Berkeley] 67 **Berkeley** (George): Teoría de la visión y tratado del conocimiento humano. Trad. por F. González Vincen. Buenos Aires. Edit. Espasa-Calpe.

[Kant] 68 **Palomino Becerra** (Demetrio): Kant y la Metafísica. Lima. Letras, 39 (1948), 107-111.

69 **Eguzquiza** (Alfredo M.): Kant, su filosofía crítica y el Derecho. 2.ª ed. Buenos Aires. Edit. Emecé. 1949. 108 pp.

[Fichte] 70 **Fichte** (Iohann Gotlieb): El concepto de la teoría de la ciencia Trad. por P. von Haselberg. Buenos Aires. Instituto de Filosofía, 56 pp.

[Hegel] 71 **Hegel** (Federico Guillermo): La conciencia infeliz. Univ. de Buenos Aires. Facult. de Fil. y Letras. 1949. 33 pp. (Serie de Textos Filosóficos).

72 **Astrada** (Carlos): Vitalidad de la "Fenomenología del espíritu" ("Gestalten" en devenir). Univ. de Buenos Aires. Fac. de Fil. y Letras. Cuad. de Filosofía, 2.

73 **Virasoro** (Miguel Angel): Sobre una nueva interpretación de la fenomenología: Jean Hypolite. Univ. de Buenos Aires. Facultad de Fil. y Letras. Cuad. de Filosofía, 2.

74 **González Ríos** (Francisco): La mediación y su desenlace en la fenomenología. Henri Niel. Univ. de Buenos Aires. Fac. de Fil. y Letras. Cuad. de Filosofía, 2.

75 **Haselberg** (Pedro von): Las bases reales de la dialéctica. Jorg Lukaes. Univ. de Buenos Aires. Fac de Fil. y Letras. Cuad. de Filosofía, 2.

76 **Mercado Vera** (Andrés): El proceso dialéctico en la fenomenología: Alexandre Kojeve (introducción a la filosofía de Hegel). Univ. de Buenos Aires. Fac. de Fil. y Letras. Cuad. de Filosofía, 2.

[Romanticismo] 77 **Míguez** (José Antonio): En torno al romanticismo alemán. Madrid. 1949. 150 pp.

[Saint Simon] 78 **Bazin** (Robert): El concepto sansimoniano de la libertad. Hora del Hombre (Lima), nn. 55-56 (1948), 7-12 pp.

79 **Roger Juan:** El concepto de libertad en la revolución francesa de 1848. Arbor, 13 (1949), 33-52.

[Burckhardt] 80 **Kaegi** (Werner): Libertad y democracia en el mundo espiritual de Jacobo Burckhardt hacia 1848. Arbor, 13 (1949), 125-157.

81 **Konetzke** (Richard): Jacob Burckardt y la crisis social de nuestro tiempo. RevIntSoc, 7 (1949), n. 28, pp. 59-79.

[Marx] 82 **Comín Colomer** (Eduardo): Marx y el marxismo. Madrid. Publicaciones Españolas. 1949. 298 pp.

[Bonald] 83 **Palacios** (Leopoldo Eulogio): Bonald o la constitución natural de las sociedades. RevEstPol., 25 (1949), 55-100.

[Taine] 84 **Cardenal de Iracheta** (Manuel): Hipólito Taine (textos y comentario). RevIdEst, 7 (1949), 201-212.

[Kierkegaard] 85 **Hoeffding** (Harald): Sören Kierkegaard. prólogo y traducción por F. Vela. 2.ª ed. Madrid. Rev. de Occidente. 1949. 219 pp,

86 **Rivero Astengo** (Agustín): Sören Kierkegaard (El buscador de Dios). Buenos Aires. Edit. Emecé. 101 pp.

87 **Fabro** (Cornelio): Kierkegaard, precursor del despertar cristiano. Arbor, 13 (1949), 111-124.

88 **Jolivet** (Regis): El pensamiento de Kierkegaard. Sapientia, 4 (1949), 32-40.

[Dostoyevski] 89 **Dostoyevski** (Fiodor Mijailovich): Obras completas. Trad., introd., pról., notas y censo de personajes por R. Assens. T. I (1844-1865). 4.ª ed Madrid. Aguilar. 1949. 1.532 pp.

90 **Chestov** (León): La filosofía de la tragedia. Dostoyevski y Nietzsche. Buenos Aires, 1949. 267 pp.

[Nietzsche] 91 **Russo Delgado** (José): Moral y vida en Federico Nietzsche (conclusión). Letras (Lima), n. 39 (1948), 39-99.

Contemporáneos y corrientes actuales.

92 **Bochenski** (I. M.): La filosofía actual. México. Fondo de Cultura Económica. 1949. 309 pp.

93 **Palop Ruiz** (José): La entelequia en el siglo XX. Actas Congreso Int. de Barcelona. T. I, pp. 455-458.

94 **Gutiérrez Lasanta** (Francisco): Pensadores políticos del siglo XX. Madrid. Ed. Nacional. 1949. 384 pp.

[Husserl] 95 **Husserl** (Edmundo): Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Trad. por José Gaos. México. Fondo de Cultura Económica. 1949. 446 pp.

[Axiología] 96 **Linares Herrera** (Antonio): Elementos para una crítica de la filosofía de los valores. Madrid. C. S. I. C., Instituto "Luis Vives" de Filosofía. 1949. 189 pp

97 **Mantilla Pineda** (B.): Concepción biológico-historística de los valores. Philos. Phenomenol. Res., 9 (1949), 558-567.

[Freud] 98 **Zweig** (Stefan): Sigmund Freud (La curación por el espíritu). Trad. por F. Payarols. Barcelona. Edit. Apolo. 1949. 201 pp.

[Klages] 99 **M. L. T:** El hombre de la metafísica klagesiana Montezuma, 16 (1949), 252-260.

[Existencialismo] 100 **Mounier** (Emmanuel): Introducción a los existencialismos. Traducción de D. D. Montserrat, revisado por F. Vela. Madrid. Revista de Occidente. 1949 203 pp.

101 **Castro Pallares** (Alfonso): Existencialismo. Duc in altum, 14 (1949), 76-85.

102 **Bobbio** (Norberto): El existencialismo. Ensayo de interpretación. México. Fondo de Cultura Económica. 1949. 121 pp.

103 **Derisi** (Octavio Nicolás): Valoración crítica del existencialismo. Sapientia, 4 (1949), 66-75.

104 **Castillo** (Santiago del): En torno al existencialismo. Eca, 4-5 (1949). 1248-1254; 1364-1372.

105 **Laborde** (Hernán): El existencialismo, filosofía reaccionaria. México. Edic. Noviembre. 1949.

106 El existencialismo, último estadio de la desintegración de la filosofía moderna. Sapientia, 4 (1949), 5-9.

107 **Pareyson** (Luigi): El existencialismo. Espejo de la conciencia contemporánea. Buenos Aires. Inst. de Filosofía. 1949. 33 pp.

108 **Neira** (E): La encrucijada del existencialismo. RevJav, 32 (1949), 139-148; 210-217.

109 **Alonso Fueyo** (Sabino): Existencialismo y existencialistas. Valencia. Edit. Guerri. 1949. 257 pp.

110 **Piñera Llera** (Humberto): Posibilidades epistemológicas de la filosofía existencial. Philos. Phenomenol. Res., 9 (1949), 400-415.

111 **González Alvarez** (Angel): El dato inicial de la metafísica existencialista. Sapientia, 4 (1949), 10-31.

112 **Quiles** (Ismael), S. J.: El existencialismo del absurdo. CyF, n. 17 (1949), 97-105.

113 **Aguado** (Emiliano): El existencialismo y la estética. RevIdEst, 7 (1949), 163-187.

114 **Quiles** (Ismael), S. J.: Más allá del existencialismo. Filosofía in-sistencial.—CyF, n. 18 (1949), 16-37.

115 **Oltra** (Miguel), O. F. M.: Incertidumbre, decisión y providencia. Notas sobre existencialismo y cristianismo. VV, 7 (1949), 407-421.

116 **Quiles** (Ismael), S. J.: Un elemento existencial de la tradición escolástica: la "contingencia" del ser finito (ens contingens). Ac-

tas Congr. Int. Barcelona, t. II pp. 405-419. Cfr. CyF, n. 19 (1949), 77-82.

117 — — Filosofía existencial y filosofía escolástica. Actas Congreso Int. Barcelona, t. II, pp. 865-872.

[Heidegger]

118 **Heidegger** (Martín): De la esencia de la verdad. Cuad. de Fil. 1. Univ. de Buenos Aires. 1949.

119 **Ceñal** (Ramón), S. J.: Un nuevo escrito de Heidegger. PENSAMIENTO, 5 (1949), 473-485.

120 — — El problema de la verdad en Heidegger. CyF, n. 18 (1949), 7-10.

121 **Cruz Hernández** (Miguel): Filosofía y estética del lenguaje en Martín Heidegger. RevFil, 8 (1949), 253-277.

122 **Piñera Llera** (Humberto): Heidegger y Sartre o dos modos de la filosofía existencial. Revista Cubana, 23 (1948), 22-54.

[Sartre]

123 **Frutos** (Eugenio): El humanismo y la moral de Juan Pablo Sartre (crítica). Santander. Proel. 1949. 86 pp.

124 **Quiles** (Ismael), S. J.: Sartre. El existencialismo del absurdo. Madrid. Espasa-Calpe. 1949. 120 pp.

125 **Iriarte** (Joaquín): Sartre o la filosofía del absurdo RazFe, 140 (1949), 149-161.

[G. Marcel]

126 **Adúriz** (Joaquín), S. J.: Filosofía y sistema en el pensamiento de Gabriel Marcel. CyF, n. 20 (1949), 7-30.

127 — —: Gabriel Marcel. El existencialismo de la esperanza. Buenos Aires. Espasa-Calpe. 1949. 112 pp.

128 **Villoro** (L.): La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel. Filosofía y Letras, 15 (1948), 279-294.

[Adler]

129 **Donat** (José), S. J.: Adler y su psicología individual. Exposición y crítica. Trad. por A. Tamayo, S. J. Prólogo de P. Meseguer, S. J. Madrid. Edit. RazFe, 1949, 202 pp.

[L. v. Stein]

130 **García Pelayo** (Manuel): La teoría de la sociedad en Lorenz von Stein. RevEstPol, 27 (1949), 43-88.

[Schindler]

131 **Garrido Falla** (Fernando): Sociedad y Estado en el pensamiento de Schindler. RevEstPol, 27 (1949), 117-134.

[B. Russell]

132 **Fernández-Miranda y Hevia** (Torcuato): Anacronismo y política. En torno a unas conferencias de Bertrand Russell. Arbor, 14 (1949), 353-366.

[Maritain]

133 **Meinvielle** (Julio): Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana. Buenos Aires. Ediciones Nuestro Tiempo. 1948.

[Neoescolástica]

134 **Alejandro** (José María), S. J.: La neoescolástica ante el problema del conocimiento. PENSAMIENTO, 5 (1949), 147-173.

135 Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy (Amsterdam, August, 11-8, 1948). Edited by E. W. Beth, H. J. Pos and J. H. Hollak. Amsterdam. North-Holland Publishing Co. 1949. 2 vols. 600 y 605-1259 pp. (Actas Congr. Int. Amsterdam).

136 Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona, 4-10 octubre de 1948. Con motivo del centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes. Actas. 3 tomos. Madrid. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. 1949. 568, 963 y 637 pp.

FILOSOFIA ESPAÑOLA

[Séneca]

137 **Waltz** (R.): Vie de Sénèque. París, Perrin. 1949.

138 **Séneca** (Lucio A.): Obras completas. Trad., discurso previo. Argumentos y notas de L. Riber. 2.ª ed. Madrid. Aguilar. 1949. 1.087 pp.

139 **Séneca** (Lucio Anneo): Opera. 4 vols. Edidit H. Moricca. Madrid C. S. I. C. Academia Hispanoitaliana. 1949. 77, 185, 270 y 199 pp.

140 **Séneca**: Vom wahren Leben. Ein Buch der Weisheit. Ausgewählt und übertragen von Dr. Lang A. Salzburg. 1949. 300 pp.

141 **Hardi** (William Alexander): Marginalia by Seneca on the "Vita Philosophica". Amer. J. Philol, 69 (1948), 290-298.

142 **González-Haba** (María Josefa). Filosofía y ciencia en Séneca. Acta Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 387-403.

143 **Donadoni** (Sergio): A proposito di un passo di Seneca. Riv StorFil, 4 (1949), 47-49.

[Arabes esp.] 144 **Castejón Calderón** (Rafael): Los juristas hispanomusulmanes (desde la Conquista hasta la caída del Califato de Córdoba. Años 711-1031 de C.). Madrid. C. S. I. C., Instituto de Estudios Africanos. 1948. 179 pp.

[Averroes] 145 **Averroes:** Averr. Cordubensis compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur. Edit. Aemilia Ledyards Shields. Cambridge (Mass). The Medieval Academy of America. 1949. 276 pp.

[Maimónides] 146 **Bertola** (Ermenegildo): La morale di Mosè Maimonide. RivStor Fil, 4 (1949), 177-195.

[Pedro Alfonso] 147 **Pedro Alfonso:** Disciplina clericalis. Edic. y trad. del texto latino por A. González Palencia. Madrid C. S. I. C., Inst. Miguel Asín. 1948 238 pp.

[León Hebreo] 148 **Abarbanel Jehudá** (León Hebreo): Diálogos de amor. Trad. por Garcilaso I. de la Vega. Observaciones preliminares de E. Juliá Martínez. Madrid. Edic. Villaíz. 1949. 460 pp.

[L. Vives] 149 **Urmeneta** (Fermín de): Luis Vives y el tercer centenario del tratado cartesiano sobre "Las pasiones". RevPsGenApl, 4 (1949), 681-692.

150 **Vives** (Juan Luis): La mujer cristiana. Deberes del marido. Pedagogía pueril. Estudio previo y trad. de L. Riber. 2.ª ed. Madrid. Aguilar. 1949. 756 pp.

151 Pensamientos sociales: Luis Vives. RevIntSoc, 7 (1949), nn. 26-27, páginas 281-284; n. 28, pp. 189-191.

[J. G. Sepúlveda] 152 **Losada** (Angel): Apéndice documental al artículo sobre Juan Ginés de Sepúlveda que se publicó en el número 26 de esta Revista (julio-septiembre de 1948). RevFil, 8 (1949), 109-128.

152*— — Juan Ginés de Sepúlveda. A través de su "Epistolario" y Nuevos Documentos. Madrid. 1949. C. S. I. C. Instit. "Francisco de Vitoria" 681 pp.

[Vitoria] 153 **Iriarte** (Joaquín): Fray Francisco de Vitoria del linaje de los Arcayas de Vitoria-Alava. Madrid. C. S. I. C., Inst. "Jerónimo Zurita" 1949. 51 pp.

[L. de León] 154 **Kohler** (E): Fray Luis de León et la théorie du nom. Bulletin Hispanique, 50 (1948), 421-428.

155 **Guy** (Alain): Luis de León et l'existentialisme. Actas Congreso Int. Barcelona, t. III. 375-385.

[J. de Merola] 156 **Tierno Galván** (Enrique): Jerónimo de Merola y su "República original sacada del cuerpo humano". RevIntSoc, 7 (1949), nn. 26-27, pp. 247-277; n. 28, pp. 169-185.

[Vera Cruz] 157 **Robles** (O.): El perfil académico y la doctrina filosófica de fray Alonso de Vera Cruz. Filosofía y Letras, 15 (1948), 9-26.

]Mística esp.[158 **Astrada** (Carlos): Mística y reforma en el "Siglo de Oro" español. Univ. de Buenos Aires. Fac. de Filos. y Letras. Cuad. de Filosofía, 1.

159 **Místicos franciscanos españoles,** t. III: Fray Diego de Estella, fray Juan de Pineda, fray Juan de los Angeles, fray Melchor de Cetina y fray Juan Bautista de Madrigal. Introducciones de Juan Bautista Gomis. Madrid, 1949. B. A. C. 868 pp.

160 **Nazario de Santa Teresa,** O. C. D.: Contribución de la espiritualidad carmelitana a la psicología religiosa. La percepción sobrenatural y la instrumentación del alma, según Santa Teresa. RevEspir, 7 (1949), 415-437.

161 **Ledrus** (Michel), S. I.: Sur quelques pages inédites de Saint Jean de la Croix. Greg, 30 (1949), 347-392.

162 **Pareja Fernández** (Enrique Manuel): Sobre las "Disputationes metaphysicae" del P. Gabriel Vázquez y el licenciado Murcia de la Llana. RevFil, 8 (1949), 99-108.

[Suárez]

163 **Elorduy** (Eleuterio), S. I.: El epistolario suareciano. Actas IV Cent. Suárez, t. I, pp. 75-88.

(*Obras y bibliografía*)

164 **Batllori** (Michel): Les fonds manuscrits de Suárez dans les bibliothèques et les archives de Rome. Congr. Int. Barcelona, t. III, 329-333.

165 **Barboza** (Enrique): "Francisco Suárez" de Enrique Gómez Arboleya. Lima. El Comercio, 22 de mayo de 1948.

(*IV Centenario*)

166 Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948). T. I. Madrid. Dirección General de Propaganda. 1949. XXIII-418 pp.

167 **Marcos** (Teodoro Andrés): Homenaje al Doctor Eximio P. Francisco Suárez en el IV centenario de su nacimiento (1548-1948). Salamanca. Universidad. Acta Salmanticensia. Derecho, t. I, n. 2. 1948. 150 pp.

168 **Solá** (Francisco de P.), S. I.: Crónica y bibliografía del centenario. Manresa, 21 (1949), número extraordinario, pp. 165-174.

169 **Tavares** (Severiano): Comemorações suarezianas: 15-31 outubro 1948. RevPortFil, 5 (1949), 97-98.

(*Estudios generales*)

170 **Scimé** (Salvatore): Valore Storico del pensiero di Suarez. Congreso Int. Barcelona, t. III, 473-489.

171 **Beneyto** (Juan): Suárez como etapa. Actas IV Cent., t. I, 183-186.

172 **Ibáñez Martín** (José): Suárez, el filósofo peninsular. Actas IV Cent., t. I, 89-102.

173 **Iriarte** Mauricio de), S. I.: El hombre Suárez y el hombre en Suárez. Actas IV Cent., t. I, 105-147.

174 **Quiles** (Ismael), S. I.: Influjo del elemento psicológico en ciertos juicios acerca de los méritos de Suárez. Actas IV Cent., t. I, 151-179.

175 **Suárez** (1548-1948): Modernitè traditionelle de sa philosophie. ArchPhil, 18 (1949), 5-6.

176 **Yela Utrilla** (Juan Francisco): Suárez y la unidad de la filosofía. Actas Cong. Int. Barcelona, t. I, pp. 157-196.

(*Metafísica*)

177 **Carvallo** (Joaquim): Em torno ás "Disputationes Metaphysicae" Actas IV Cent. Suárez, t. I, pp. 65-72.

178 **Iberico** (Mariano): Suárez y la Metafísica. Bol. Inst. Peruano Cult. Hispánica, 2 (1948), 27-45.

179 **Iturrioz** (Jesús), S. J.: Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez. Madrid. Edit. Fax. (Estudios Onienses, serie 2.ª vol. I.) 1949. 404 pp.

180 **Sepich** (Juan R.): Naturaleza de la filosofía primera o metafísica en Francisco Suárez. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, páginas 491-504.

181 **Santos** (Delfín): Objeto da metafisica em Suarez. Actas Congreso Int. Barcelona, t. II, pp. 915-922. Cfr. Actas IV Cent. Suárez, t. I, pp. 329-337.

182 **Alcorta** (José Ignacio): Problemática de la existencia en Suárez. Actas Congr. Int. Barcelona t. II, pp. 599-619.

183 **Yela Utrilla** (Juan Francisco): Modo y limite en Suárez. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 533-546.

184 **Miranda Barbosa** (A.): A individuação nas disputas metafisicas de Suarez. Actas IV Cent. Suárez t. I, pp. 341-369.

185 **Alcorta** (José Ignacio): La teoria de los modos en Suárez. Madrid. C. S. I. C., Instituto "Luis Vives" de Filosofía. 1949. 335 páginas.

186 **Gómez Arboleya** (Enrique): Dios y la creación en la metafísica de Francisco Suárez. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, páginas 479-515.

187 **Hellín** (José) S. J.: Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado. (Desde un punto de vista suareciano.) Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 517-561.

188 — — Sobre el constitutivo esencial y diferencial de la criatura, según Suárez. Actas IV Cent. Suárez, t. I, pp. 253-290.

(Gnoseología y Psicología)

189 **Solana** (Marcial): Los primeros principios del conocimiento en orden a la demostración, según Suárez. Actas Congr. Int. Barcelona, t. I, pp. 197, 243.

190 **Alejandro** (José María), S. I.: Esencia y valores del conocimiento humano, según Suárez. Actas Congr. Int. Barcelona, t. I, pági-275-304.

191 **Vries** (Josef de): Die Erkenntnislehre des Franz Suárez und der Nominalismus. Scholastik, 20-24 (1949), 321-344.

192 **Cruz Hernández** (Miguel): La intencionalidad en la filosofía de Francisco Suárez. Actas Congr. Int. Barcelona, t. I, pp. 315-337.

193 **Mullaney** (Thomas U.): The basis of the suarezian teaching on human freedom (III). Thomist, 12 (1949), 155-206.

194 **Romiti** (Giuseppe): L'"Imperium" nell'atto humano completo secondo Tomasso D'Aquino e Francesco Suarez. Humanitas, 4 (1949), 1152-1155.

(Filosofía natural)

195 **Romeyer** (Blaise): La théorie suarézienne d'un etat de nature pure. ArchPhil, 18 (1949), 37-63.

196 **Zaffaroni** (Juan Carlos), S. J.: La materia prima en Suárez. Actas IV Cent. Suárez, t. I, pp. 293-306.

197 **Jolivet** (R.): Suarez et le problème du "Vinculum substantiale". Actas IV Cent. Suárez, t. I, pp. 237-250.

198 **Tavares** (Severiano), S. J.: Na materia da extensão, Suarez é tomista ou "suareziano"? Actas IV Cent. Suárez, t. I, pp. 364-371.

199 **Burdo** (Christian): Simple note historique sur durée et temps chez Suarez. ArchPhil, 18 (1949), 33-36.

200 **Yela Utrilla** (J. Francisco): Espacio y tiempo en Suárez. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 145-181.

201 **Echarri** (Jaime), S. J.: Carácter cuasi-conceptual del espacio y del tiempo. El problema epistemológico del espacio y del tiempo en la física moderna a la luz de algunos principios suarecianobalmesianos. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 45-93.

(Etica, teoría política y jurídica)

202 **Ceñal** (Ramón): Los fundamentos metafísicos de la moral según Suárez. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 115-128.

203 **Abellán** (Pedro María): Posición de Suárez ante el conflicto entre la libertad y la obligación probable. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 33-59.

204 **Messineo** (A.). S. J.: Il volontarismo suaresiano. CivCatt. 100 (1949)[1], 630-643.

205 **Fernández Cuesta** (Raimundo): Francisco Suárez, jurista. Actas IV Cent. Suárez, t. I, pp. 1-21.

206 **Messineo** (A.), S. J.: Il diritto naturale nella dottrina di Francesco Suárez. CivCatt, 100 (1949)[1], 270-282.

207 **Caamaño Martínez** (José): La mutabilidad del derecho natural en Suárez. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 61-73.

208 **Durão Alves** (Paolo): A Filosofía politica de Suarez. Porto. Tavares Martins. 1949. 60 pp.

209 **Lanseros** (Mateo P.): La autoridad civil en Francisco Suárez. Estudio de investigación histórico-doctrinal sobre su necesidad y origen. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1949. 246 pp.

210 **Jarlot** (Georges): Les idées politiques de Suarez et le pouvoir abolu. ArchPhil, 18 (1949), 64-107.

211 **Tolédano** (André D.): La conception de la souveraineté dans la philosophie politique de Francisco Suárez. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 293-300.

212 **Jarlot** (Georges): Suarez, la democratie et le pouvoir absolu. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 213-221.

213 **Brunello** (Bruno): La concezione democratica di Francesco Suarez. Humanitas, 4 (1949), 170-177.

214 **Barboza** (Enrique): Suárez y el Derecho Internacional. Boletín del Inst. Peruano de Cult. Hisp., 2 (1948), 83-117.

215 **Messineo** (A.), S. J.: Francesco Suarez internazionalista. Civ Catt, 100 (1949)[3], 372-385.

216 — —: La società delle genti nel pensiero del Suares. CivCatt, 100 (1949)[4], 472-484.

217 **Iglesias** (Eduardo): El problema social contemporáneo y los principios de la filosofía social de Suárez. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 197-211.

(Estudios comparativos e influjo)

218 **Fleckenstein** (I. Otto): Der Aristotelismus von Suarez und der Funktionalismus in der Wissenschaft des Leibnizens. Actas Congreso Int. Barcelona, t. II, 317-325.

219 **De Vos** (A. F.): L'aristotelisme de Suarez et sa théorie de l'individuation. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 505-514.

220 **Pita** (Enrique), S. J.: Aristóteles, Santo Tomás y Suárez. Actas IV Cent. Suárez, t. I, pp. 107-209.

221 **Bartra** (Enrique), S. J.: Suárez y Santo Tomás en la prueba cinesiológica de la existencia de Dios. Actas IV Cent. Suárez, t. I, pp. 309-325.

222 **Crève** (Albert): De epikeia volgens Thomas van Aquino en Suarez. Louvain. 1949. Biblioth. Ephem. Theol. lovan., serie I, vols. 2-3, pp. 155-180.

223 **Picard** (G.): Le thomisme de Suarez. ArchPhil, 18 (1949), páginas 108-128.

224 The Political Theories of Bellarmine, Barclay, Suárez, Molina and Rothmann. Translated by Moore G. A. Washington. Country Dollar Press. 1949-1950.

225 **Vleeschauwer** (Herman J. de): Un parelo protestante a la obra de Suárez. RevFil, 8 (1949), 363-400.

226 **P. Nazario de Santa Teresa** (O. C. D.): Suárez en los Salmanticenses. RevEspir, 7 (1949), 315-345.

227 **Mesnard** (Pierre): Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suarez. ArchPhil, 18 (1949), 7-32.

228 **Alejandro** (J. M.), S. J.: La filosofía del conocimiento en Suárez y Kant. Actas IV Cent. Suárez, t. I, 213-233.

229 **Ferro Couselo** (Manuel): Los juicios sintéticos "a priori" en Suárez y Kant. Actas Congr. Int. Barcelona, t. I, pp. 363-377.

230 **Muñoz** (Jesús), S. J.: Nuestras ideas y su origen en Suárez y Balmes (estudio comparativo). PENSAMIENTO, 5 (1949), 297-317. Cfr. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 417-432.

231 **Pulido Méndez** (Manuel A.): Suárez y el existencialismo. Boletín Inst. Peruano Cult. Hispánica, 2 (1948), 3-26.

232 **Dell'Oro Maini** (Attilio): Influencia de Suárez en América. Actas IV Cent. Suárez, t. I, pp. 188-194.

233 **Achával** (Hugo M. de): Ubicación y gloria de Francisco Suárez. CyF, n. 17 (1949), 51-78.

[P. de Valencia] 234 **Pareja Fernández** (Enrique Manuel): La obra de Pedro de Valencia "Sobre el criterio de la verdad". RevFil, 8 (1949), 655-670.

[Cervantes] 235 **Knaak Peuser** (Angélica): La tragedia del caballero Quijote (esbozo psicológico). Sapientia, 4 (1949), 157-167.

236 **Entwistle** (William J.): Reflexiones de la crítica inglesa sobre Cervantes. Rev. Univer. Buenos Aires, n. 8 (1948), 579-590.

237 **Arco** (Ricardo del): La crítica social de Cervantes. RevIntSoc, 7 (1949), 28, pp. 137-168.

238 **Casalduero** (Joaquín): Sentido y forma del Quijote (1605-1615). Madrid. Edic. Insula. 1949. 392 pp.

[Quevedo]

239 **Carilla** (Emilio): Quevedo. Universidad Nacional de Tucumán.

240 **Lain Entralgo** (Pedro): La vida del hombre en la poesía de Quevedo. Madrid. Cuadernos Hispanoamericanos, 1 (1948), 63-101.

[Saavedra Faj.]

241 **Alonso Fueyo** (Sabino): La experiencia político-jurídica en Saavedra Fajardo. Valencia, 1948.

242 — — Saavedra Fajardo (El hombre y su filosofía). Valencia. Edit. Guerri. 1949.

[S. J. Calansanz]

243 **Font Puig** (Pedro): San José de Calasanz, maestro de psicología moderna y perenne. RevEspPed, 7 (1949), 247-262.

244 **Galino** (María Angeles): San José de Calasanz, creador de la escuela popular. RevEsp.Ped, 7 (1949), 293-323.

[Balmes] *(Edic. de obras y est. generales)*

245 **Balmes Urpiá** (Jaime): Obras completas, t. IV. El protestantismo comparado con el catolicismo; t. V. Estudios apologéticos. Cartas a un escéptico. Del clero católico. De Cataluña. Madrid. B. A. C. 1949. 768 y 1.002 pp.

246 — — El Criterio. Barcelona. Edit. Fama. 1949. 352 pp.

247 **Amador Sánchez** (Luis): Balmes. Univ. Antioquia. Medellín (Colombia), 23 (1949), 535-538.

248 **Masnovo** (Amato): Giacomo Balmes. RevFilNeosc, 41 (1949), 169-176.

249 **Thonnard** (F. J.), A. A.: Jaime Balmes. Trad. por Alma Novella Marani. Sapientia, 4 (1949), 239-249.

250 **Sánchez** (José R.), **Zaragüeta** (J.) y **González Palencia** (A.): Centenario de Jaime Balmes conmemorado por el Instituto de España. Madrid. Instituto de España. 1949. 61 pp.

251 **Zaragüeta** (Juan): Balmes, doctor humano. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 557-583.

252 **Derisi** (Octavio): Balmes, el filósofo del sentido común (1848-1948). Actas Congr. Int. Barcelona, t. I, pp. 339-348.

253 **Selga** (Miguel), S. J.: Balmes, profesor de matemáticas. PENSAMIENTO, 5 (1949), 53-60.

254 **Dalmases** (Cándido de): La biblioteca particular de Balmes. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 365-374.

(Gnoseología y Metafísica)

255 **Rosés** (Ramón M.): El problema crítico según Balmes. Actas Congr. Int. Barcelona, t. I, pp. 487-506.

256 **Riera** (Camilo): Actitud inicial de Balmes en la teoría del conocimiento. Actas Congr. Int. Barcelona, pp. 483-486.

257 **González Alvarez** (Angel): El concepto balmesiano de la metafísica. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 799-815.

258 **Alvarez de Linera** (Antonio): El alma de los animales en la filosofía de Balmes. Actas Cong. Int. Barcelona, pp. 199-221.

(Filosofía práctica)

259 **Sancho Izquierdo** (Miguel): Filosofía política de Balmes. Madrid. Ministerio de Trabajo, Escuela Social. 1949. 20 pp.

260 **Urmeneta** (Fermín de): Etica y teoría del conocimiento. (Al margen de Balmes). Actas Congr. Int. Barcelona, t. I, pp. 507-515.

261 — — Etica y Sociología. (Al margen de Balmes). Fomento Social, 4 (1949), 61-70.

262 **Elías de Tejada** (Francisco): Balmes y la tradición política catalana. (Interpretación nueva del pensamiento político balmesiano): Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 129-143.

263 **Carreras Artáu** (Tomás): Orígenes doctrinales de la Sociología. Balmes et Comte. Actas Congr. Int. Amsterdam, pp. 1041-1043.

(Estudios comparativos e influjo)

264 **Bogliolo** (Luis M.): El platonismo cristiano de Jaime Balmes. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 649-669.

265 **Amerio** (Franco): Breve nota sulla critica del Balmes alla gnoseologia vichiana. Actas Congr. Int. Barcelona, t. I, pp. 305-314.

266 **Carreras Artáu** (Joaquín): Balmes y el idealismo trascendental. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 93-103.

267 **Palacios** (Leopoldo Eulogio): De Balmes a Husserl. (Ideología

pura y fenomenología pura.) Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 457-467.

268 **Tavares** (Severiano): Balmes en Portugal. RevPortFil, 5 (1949), 92-95.

269 **Batllori** (Michel): Per la storia della fortuna del Balmes in Italia. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 335-355.

270 — — Giacomo Balmes e il risorgimento italiano. CivCatt, 100 (1949)[1], 499-506; 644-653.

271 **Cuesta** (Salvador), S. I.: Balmes, maestro de su tiempo y del nuestro. MiscelComill, 11 y 12 (1949), 11-107.

272 **Winowska** (Marisia): Balmes, frente a los tiempos modernos. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 515-532.

273 **De Corte** (Marcel): Le message de Balmes. Actas Congr. Internacional Barcelona, t. I, pp. 137-155.

[Hostos] 274 **Elías de Tejada** (Francisco): Las doctrinas políticas de Eugenio M.ª de Hostos. Madrid, Cultura Hispánica. 1949, 209 pp.

[M. Pelayo] 275 **Gomis** (Juan Bautista), O. F. M.: La "Historia de las ideas estéticas en España" de Menéndez Pelayo: El Beato Juan de Avila, Fr. Diego de Estella y Fr. Juan de los Angeles VV, 7 (1949), 99-120.

[A. Ruibal] 276 **Cuesta** (Salvador), S. I.: Amor Ruibal y los sistemas escolásticos. PENSAMIENTO, 5 (1949), 327-332.

[Unamuno] 277 **González Caminero** (Nemesio), S. I.: Miguel de Unamuno, precursor del existencialismo. PENSAMIENTO, 5 (1949), 455-471.

278 **Quiles** (Ismael), S. J.: La filosofía de la in-sistencia en Unamuno. CyF, n. 19 (1949), 82-85.

279 **Clavería** (Carlos): Unamuno y Carlyle. Cuad. Hispanoamericanos (Madrid), 1949, julio-agosto, 51-87.

280 **Balseiro** (José A.): Blasco Ibáñez, Unamuno, Valle-Inclán, Baroja. Cuatro individualistas de España. Chapell Hill. The Univ. of North Carolina Press. 1949. 256 pp.

[A. Machado] 281 **Aranguren** (José Luis): Esperanza y desesperanza de Dios en la experiencia de la vida de Antonio Machado. Cuad. Hispanoamericanos (Madrid) 1949, septiembre-diciembre, pp. 383-397.

282 **Marías** (Julián): Antonio Machado y su interpretación poética de las cosas. Cuad. Hispanoameric. (Madrid), 1949, septiembre-diciembre, pp. 307-321.

[Ortega y Gasset] 283 **Ortega y Gasset** (José): Goethe desde dentro y otros ensayos. Prólogo-conversación de F. Vela. 2.ª edic. Madrid. Rev. de Occidente. 1949. 210 pp.

284 — — Castilla y sus castillos. Madrid, 1949. 160 pp. Colección Más Allá.

285 — — Betrachtungen über die Technik. Der Intellektuale und der Andere. Stuttgart. Deutsche Verlags-Anstalt. 1949. 143 pp.

286 **Iriarte** (Joaquín), S. I.: La ruta mental de Ortega. Crítica de su filosofía. Madrid. Edit. Razón y Fe (1949), 180 pp.

287 — — Las líneas fundamentales de la filosofía de Ortega. RazFe. 139 (1949), 407-424.

288 — — Ortega y la dimensión anglosajona de su pensamiento. RazFe, 139 (1949), 344-357.

289 — — El valor filosófico y mental de los historismos orteguianos. RazFe, 140 (1949), 8-22.

290 **Sánchez Villaseñor** (José): Ortega y Gasset, existensialist. A critical study of his Thought and its sources Hinsdale. Regnery. 1949.

291 **Sáiz Barberá** (Juan): Vitalidad, alma, espíritu. Sentido idealista que encierra esta concepción panteísta y romántica de Ortega y Gasset. RevEspir, 7 (1949), 17-42.

292 **Cepeda Calzada** (Pablo): Sombra en la aurora de la razón vital.

(Crítica de la filosofía de Ortega y Gasset.) Valladolid, 1949. 109 pp.

293 **Alonso Fueyo** (S.): Existencialismo español: Ortega y Gasset, Unamuno y Xavier Zubiri. Saitabi, 9 (1949), 3-12.

[Santayana]

294 **Pemartín** (José): Semblanza de George Santayana. Arbor, 14 (1949), 265-281.

[Filosofía y cultura hispánica]

295 **Carreras Artáu** (Tomás): Aportaciones hispanas al curso general de la Filosofía. Actas Congr. Int. Barcelona, t. I, pp. 41-136.

296 **Millás Vallicrosa** (José María): Estudios sobre historia de la ciencia española. Barcelona. C. S. I. C., Inst. "Luis Vives". Sección Hist. de la Fil. Española. 1949. 500 pp.

297 **Beneyto Pérez** (Juan): Los orígenes de la ciencia política en España. Madrid. Inst. de Estudios Políticos. 1949. 414 pp.

298 **Sarrailh** (Jean): La notion de l'utile dans la culture espagnole à la fin du XVIII[e] siècle. Bulletin Hispanique, 50 (1948), 495-509.

299 **Calvo Serer** (Rafael): Del 98 a nuestro tiempo. Valor de contraste de una generación. Arbor, 12 (1949), 1-34.

300 **Sepich** (Juan R.): Misión de los pueblos hispánicos. Madrid. Seminario de Problemas Hispanoamericanos. 1949. 87 pp.

301 **Jobit** (Pierre): Espagne et hispanité. París. Edit de la Revue des Jeunes. 1948. 176 pp.

302 **Laín Entralgo** (Pedro): España como problema. Madrid. Seminario de Problemas Hispanoamericanos. 1949. 168 pp.

303 **Chevalier** (Jacques): El papel del pensamiento español en la restauración del humanismo integral. RevFil, 8 (1949), 5-13.

304 **Legendre** (Maurice): Sur l'orientation pratique de la pensée espagnole. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 231-261.

305 **Monsegu** (Bernardo): El Occidente y la Hispanidad. Madrid. Instituto de Cultura Hispánica. 1949. 237 pp.

306 **Lascaris-Comneno** (Constantino): Ganivet, cara a la Hispanidad. Cuadernos Hispanoamericanos (Madrid), nn. 5-6 (1948), 109-113.

307 **Laín Entralgo** (Pedro): Reflexiones en torno a nuestra situación intelectual. Cuad. Hispanoameric. (Madrid), 1949, enero-febrero, pp. 87-100.

308 **García Valdecasas** (Alfonso): Cosas de hidalgos (aspectos de su moral). Cuad. Hispanoameric. (Madrid), n. 1 (1948), 215-233.

309 **Bargallo Cirio** (Juan Miguel): La voz hispánica en la futura evolución del Derecho. Cuad. Hispanoameric. (Madrid), n. 4 (1948), 13-42.

310 **Rocamora** (Pedro): El sentido español de la muerte en el Greco. Madrid, 1949. 39 pp.

FILOSOFIA IBEROAMERICANA

311 **Wagner de Reyna** (Alberto): La filosofía en Iberoamérica. Lima. Sociedad Peruana de Filosofía. 1949. 112 pp.

312 **Sánchez Reulet** (Aníbal): La filosofía latinoamericana contemporánea. Selección y prólogo de A. S. R. México, 1949. 370 pp. (Varona, Deústa, Korn, Farías Brito, Pereira de Graça Aranha, Vaz Ferreira, Ingenieros, Rougés, Vasconcelos, Caso, Figuereido, Romero).

313 **Perry** (Ralph Barton): Is there an Iberico-American Philosophy. Philos. Phenomenol. Res., 9 (1949), 345-69.

314 **Henríquez Ureña** (Pedro): Historia de la cultura en la América hispánica. 2.ª ed. México. 1949.

315 **Zea** (Leopoldo): Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo. México. El Colegio de México. 1949. 396 pp.

316 — — The Interpretation of the Iberico-American and North

American Cultures. Philos. Phenomenol. Res., 9 (1949), 538-44.
317 Latin American Legal Philosophies. (Autores comprendidos: Recaséns, Cossío, Llambías de Azevedo, García Maynez.) Trad. Cambridge (Mass). Harvard Univ. Press. 1948 XXXVII-557 pp.
318 **Mateos** (F.): Las doctrinas populistas en la independencia de Hispanoamérica. RazFe, 140 (1949), 219-223.
319 **Vargas** (Isaías): Recopilaciones psicológicas de mis apuntes críticos sobre asuntos indigenistas. Cuzco (Perú). Tip. Americana. 1948. 164 pp.
320 **Ceñal** (Ramón), S. J.: El primer Congreso Argentino de Filosofía. PENSAMIENTO, 5 (1949), 333-346.
321 **Korn** (Alejandro): Obras completas. Buenos Aires. Edit. Claridad. 750 pp.

FILOSOFIA

Introducción. Obras y estudios generales.

322 **Thomson** (J. A.): Introducción a la ciencia. Trad. de I. Calvo Alfaro. 3.ª edición. Barcelona. Edit. Labor, 1949. 207 pp.
323 **Szilasi** (Wilhelm): ¿Qué es la ciencia? Trad. de W. Roces y E. Imaz. México. Fondo de Cultura Económica. 1949. 154 pp.
324 **Whitehead** (Alfred North): La ciencia y el mundo moderno. Trad. por M. Ruiz Lago y J. Rovira Armengol. Prefacio del autor. Buenos Aires. Edit. Losada. 253 pp.
325 **Alberto de la Virgen del Carmen:** Ciencia y Filosofía. Introducción a la Filosofía. Su naturaleza. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 471-478.
326 **García Pérez** (Juan): El arte de pensar. 2.ª ed. Madrid. Ediciones Ibéricas. 1949. 162 pp.
327 **Valbuena** (Jesús), O. P.: Unificación del pensar. Actas Congreso Int. Barcelona, t. I, pp. 517-519.
328 **Sánchez** (Jaime): La jerarquía del saber humano. Frumentum, 1 (1948), 207-216.
329 **Moxó Ruano** (Antonio): El saber y el hacer. Sus problemas. Actas Congr. Int. Barcelona, t. I, pp. 429-437.
330 **Escobar V.** (Luis Felipe): El amor y la filosofía. México. 1949. 435 pp.
331 **Millas** (Jorge): El problema del método en la investigación filosófica. Philos. Phenomenol. Res., 9 (1949), 595-608.
332 **Díez Blanco** (Alejandro): Nuevas consideraciones sobre la clasificación de las ciencias. RevFil, 8 (1949), 67-82.
333 **Saumells** (Roberto): Sobre la estructura interna del conocimiento científico. Arbor, 13 (1949), 462-466.
334 **Díaz Casanueva** (Humberto): The Philosopher and concrete Existence. Trad. por T. B. Irving. Philos. Phenomenol. Res., 10 (1949-1950), 36-52.
335 **Iriarte** (Mauricio de), S. I.: Filosofía humanística y psicológica. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 817-820.
336 Filosofía y ateísmo. Sapientia, 4 (1949), 291-295.
337 **Gonzalo Casas** (Manuel): La razón y la fe. Sapientia, 4 (1949), 333-343.
338 **Blumenfeld** (Walter): Sentido y sinsentido. Trad. por C. Góngora Perea. Buenos Aires. Edit. Losada. 148 pp.
339 **Huidobro de la Iglesia** (Emilio): Curso de Filosofía para bachillerato. T. I: Psicología, Lógica y Etica, 2.ª ed. T. II: Teoría del conocimiento y Ontología. T. III: Historia de la Filosofía. Barcelona, 1949, 160, 88 y 166 pp.

Lógica y Epistemología. Filosofía matemática.

Estudios históricos: *supra*, nn. 4, 15, 48, 64, 69, 120, 134, 142, 154, 189-192, 228-230, 234. 255, 256, 260, 265, 266, 267.

340 **Allende Lezama** (Luciano) y **Asti Vera** (Armando): Introducción al conocimiento. Episteme (1949), 131-148.
341 **Derisi** (Octavio Nicolás): Metafísica del conocimiento. Sapientia, 4 (1949), 123-130.
342 **Rossi** (Abelardo F.): Consideración epistemológica fundamental. Sapientia, 4 (1949), 139-147.
343 **Robles** (Oswaldo): Gnoseología fundamental. Sapientia, 4 (1949). 153-156.
344 **París** (Carlos): Sobre el planteamiento del problema epistemológico. RevFil, 8 (1949), 639-653.
345 **Ribelles Barrachina** (Francisco de P.): El problema del conocimiento. Unidad o pluralidad de criterio en el conocimiento. Actas Congr. Int. Barcelona, t. I, pp. 467-482.
346 **Carreras Artáu** (Joaquín): Teoría del conocimiento y ontología. 7.ª ed. Barcelona. Edit. Alma Mater. 1949. 280 pp.
347 **Grau Kurt** (Joachin): Lógica. Trad. por D. Mival. 3.ª ed. Barcelona. Edit. Labor 1949. 188 pp.
348 **Granell** (Manuel): Lógica. Madrid. Revista de Occidente. 1949. 478 pp.
349 **Barraclough y Valls** (Luis N.): Sistema metafísico de lógica variable. Madrid. Edit. Nacional. 1949. 146 pp.
350 **Miró Quesada** (Francisco): Lógica. Moral. Lima, 1948. 2 tomos 154 y 76 pp.
351 **Boll** (Marcell): Las certezas del azar. Trad. por L. Postigo. Barcelona. Edit. Salvat, 1949. 144 pp.
352 **Heinemann** (F. H.): Verdades de razón y verdades de hecho. Notas y Estudios de Filosofía, 1 (1949), 112-121.
353 **Farber** (Marvin): Sobre la reflexión natural y la reflexión pura. Filosofía y Letras, 15 (1948), 313-328.
354 **García Bacca** (Juan David): Ensayo de interpretación histórico-vital de la Lógica. (Desde Aristóteles hasta nuestros días.) Episteme (1949), pp. 204-213.
355 **Russell** (Bertrand): Los principios de la Matemática. Trad. por J. C. Grimberg. Espasa Calpe, 1948.
356 **Biggeri** (Carlos): Nueva axiomática del número natural. Episteme, 6 (1949), 194-203.
357 **Asti Vera** (Armando): Significación epistemológica de una nueva axiomática del número natural. Episteme, 6 (1949), 214-229.
358 **Biggeri** (Carlos): Ley natural y ley física. El determinismo y la teoría de las ecuaciones diferenciales. Episteme, 6 (1949), 230-231.
359 — — Fundamentación de algunas nociones matemáticas. Episteme, 5 (1949), 172-187.

Metafísica y Teología natural.

Estudios históricos: *supra*, nn. 18, 38, 41, 43, 47, 52, 65, 68, 96, 97, 100-117, 128, 155, 178, 179, 180-188, 219, 221, 231, 257, 277, 278.

360 **Cobos** (Cristóbal de los), S. J.: In Metaphysicam. Salamanca. 1582-1583. (Ms. inédito.) Actas IV Cent. Suárez, t. I, pp. 373-413
361 **Heimsoeth** (Heinz): La metafísica moderna Trad. por J. Gaos. Madrid, Rev. de Occid., 1949. 313 pp.

362 **Roig Gironella** (Juan): Investigaciones metafísicas. Barcelona. Edit. Atlántida. 1949. 248 pp. Colección filosófica "Lux".
363 — — Las directrices fundamentales de la metafísica. Actas Congreso Int. Barcelona, t. II, pp. 883-899.
364 — — Le témoignage de l'être. Actas Congr. Int. Amsterdam; páginas 372-374.
365 **Alfonso de San José**: El ser y su concepto. Actas Congr. Internacional Barcelona, t. II, pp. 901-913.
366 **Ortega** (Augusto), C. M. F.: El conocimiento del ser. RevFil, 8 (1949), pp. 15-66.
367 **Arroyave** (S. C.): Intuition and Transcendency of Being. Actas Congr. Int. Amsterdam, pp. 180-182
368 **Ortega** (Augusto A), C. M. F.: Origen real de los seres. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 841-852.
369 **Mora** (Fernando de la): La abstracción metafísica del ser. Frumentum (Méjico), 1 (1948), pp. 217-229.
370 **Roig Gironella** (Juan), S. I.: Aseveración del ser. PENSAMIENTO, 5 (1949), pp. 187-189.
371 **Astrada** (Carlos): La mostración ontológica de la idea de ser. Univ. Buenos Aires. Facul. de Fil. y Letr. Cuadernos de Filosofía, 1.
372 **Giacon** (Carlo), S. I.: La metafísica del ser y de la persona en el IV Congreso Italiano de Estudios Filosóficos Cristianos. Sapientia, 4 (1949), 250-265.
373 **Casaubón** (Juan C.).: Contradicciones de la teoría del "puro objeto" u "objeto sin ser". Sapientia, 4 (1949), 148-152.
374 **Gómez Nogales** (Salvador), S. I.: Una metafísica original (sobre la "Metafísica dell' essere parziale", de C. Ottaviano). PENSAMIENTO, 5 (1949), 190-198.
375 **Viana** (Félix Fernández de), O. P.: Sobre la metafísica del ser parcial. Angelicum, 26 (1949), 256-287.
376 **Oromí** (Miguel), O. F. M.: Acto y potencia (a propósito del libro de Fuetscher). VV, 7 (1949), 395-406.
377 **Martínez Gómez** (Luis), S. I.: En torno a la metafísica. Una encuesta del "Giornale di Metafisica", 2 (1947), 293-454 (números de julio y septiembre). PENSAMIENTO, 5 (1949), 62-70.
378 **Miró Quesada** (Francisco): Conocimiento de las categorías y ontología de lo real. Notas y Estudios de Filosofía, 1 (1949), 135-138.
379 **Wagner de Reyna** (Alberto): Problema y pregunta. Actas Congreso Int. Amsterdam, pp. 378-380.
380 **Anquín** (Nimio de): Derelicti sumus in mundo. Sapientia, 4 (1949, 131-138.
381 **Garrigou-Lagrange** (Reginald): El realismo del principio de finalidad. Buenos Aires. Edit. Desclée de Brouwer & Cía. 1949. 340 pp.
382 **García Bacca** (Juan David). Historia esquemática de los conceptos de finito e infinito. Episteme, 5 (1949), 149-171.
383 **Astrada** (Carlos): L' "illusion transcendantale" comme origine de la metaphysique de l'infini. Actas Congr. Int. Amsterdam, páginas 394-395.
384 **Robles** (Oswaldo): Noética del contingente y metafísica existencial. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 873-882.
385 **Maritain** (Jacques): Breve tratado de la existencia y de lo existente. Trad. por L. de Sesma. Buenos Aires. Dédébec. Desclée De Brouwer. 1949. 190 pp.
386 **Virasoro** (Miguel A.): Existencia y filosofía. Buenos Aires. Instit. de Fil. de la Fac. de Fil. y Letras. Cuad. de Fil., 2,
387 **García Vieyra** (Alberto), O. P.: El problema del historicismo y

la distinción real entre esencia y existencia. Sapientia, 4 (1949), 41-59.

388 **Zaragüeta** (Juan): Ser y valer. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 563-597.

389 — — La double perspective de la philosophie comme connaissance de l' être et comme estimation de sa valeur. Actas Congr. Int. Amsterdam, pp. 345-346.

390 **Urdánoz** (Teófilo), O. P.: Filosofía de los valores y filosofía del ser. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 931-960

391 **Muñoz Pérez** (Jesús), S. J.: Aprehensión de los valores. Actas Congr. Int. Barcelona, t. I, pp. 439-453.

392 **Rintelen** (Fritz-Joachim von): Valor y existencia. Sapientia, 4 (1949), 232-238.

393 **González Alvarez** (Angel): Teología natural. Tratado metafísico de la primera causa del ser. Madrid. C. S. I. C., Instituto "Luis Vives", de Filosofía. 1949. 570 pp.

394 **Guzmán Renshaw** (Eugenio): Principios de Teodicea. Madrid. Edit. Bibliográfica Española. 1949, 107 pp.

395 **Perdomo García** (José): La dialéctica del conocimiento de Dios: inmanencia y trascendencia. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 433-456.

396 **R. V.** (A.): Discusión radiada sobre el conocimiento de Dios (Russell y Copleston). PENSAMIENTO, 5 (1949), 71-89.

397 **Lumbreras** (Pedro), O. P.: Nuevo deseo de ver a Dios. RevFil, 8 (1949), 191-211.

398 **Sagués** (José), S. J.: Ciencia de Dios y objetos futuribles. EstEcles, 23 (1949), 189-201.

399 **Schütz** (Antal): Dios en la historia. Trad. por A. Sancho. Madrid. Edic. Studium de Cultura. 1949. 285 pp.

400 **Vasconcellos** (José): The esthetic development of Creation. Philos. Phenomenol. Res., 9 (1949), 463-468.

401 **Echarri** (Jaime), S. J.: Una precisión extensiva del concepto de "natural". PENSAMIENTO, 5 (1949), 319-325.

402 **Mejía** (Jorge María): La finalidad de la creatura intelectual. Sapientia, 4 (1949), 344-355.

403 **González** (Severino), S. J.: Los theologumena del doctor Manyá. EstEcles, 23 (1949), 203-208.

Cosmología y Biología. Antropología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 6, 7, 29, 63, 66, 99, 196-201, 258, 310.

404 **Font Tullot** (José M.ª): Ciencias cosmológicas. Primer curso. Barcelona. Edit. Atlántida, 1949, 109 pp.

405 **Martín Aguado** (Máximo): Ciencias cosmológicas. Primer curso. Madrid, 1949, 128 pp.

406 **Frost** (George Edwin): El Universo estelar y atómico. Trad. por J. G. de Luaces. Barcelona. Edic. Ave., 1949, 236 pp.

407 **Busse** (Ludwig): Concepción del Universo según los grandes filósofos modernos. Trad. por J. Crexells. 4.ª ed. Barcelona. Edit. Labor, 1949, 197 pp.

408 **Barrio** (Jaime M.ª del), S. J.: Las fronteras de la Física y de la Filosofía. T. II, La molécula. Comillas. Univ. Pontif., 1949, 204 páginas.

409 **James** (Jean): Física y filosofía. Buenos Aires. Librería del colegio, 265 pp.

410 **Ros Jimeno** (José): Necesidad y contingencia del mundo real. Actas Congr. Int. Barcelona. T. II, 439.

411 **Prieto Delgado** (Luis): Azar, determinismo y física. Actas Congr. Int. Barcelona. T. II, 399.

412 **Puigrefagut** (Ramón), S. J.: ¿Crisis del determinismo en la Física contemporánea? Diversidad y oposición de actitudes. PENSAMIENTO, 5 (1949), 435-453.
413 **Echarri** (Jaime), S. J.: Milagro sin determinismo. PENSAMIENTO, 5 (1949), 175-186.
414 **Anderi** (Héctor), C. M. F.: Ontología de la substancia corpórea. Sapientia, 4 (1949), 76-86.
415 **Pemartín** (José): La Ontología de lo temporal y la ciencia actual. Actas Congr. Int. Barcelona. T. II, pp. 109-143.
416 **Gamecho Aldasoro** (Ignacio Ramón): Tiempo y espacio. Actas Congr. Int. Barcelona. T. II, pp. 327-329.
417 **Finlayson** (Clarence): El tiempo, el espacio y su relación. Actas Congr. Int. Barcelona. T. II, pp. 307-315.
418 **Panikker** (Raimundo): La unidad física de tiempo. Actas Congr. Int. Barcelona. T. II, pp. 373-385.
419 **Murillo** (A. Ramón): El concepto de la vida. Duc in Altum, 14 (1949), 91-100.
420 **Muñoz Pérez V.** (Jesús), S. J.: ¿Abiogénesis en protozoarios, bacterias y ultravirus? PENSAMIENTO, 5 (1949), 5-31.
421 **Meléndez Meléndez** (Bermudo): Las nuevas tendencias de síntesis en el Transformismo. RazFe, 139 (1949), 70-76.
422 **Meseguer** (Pedro): Parentalidad y conyugalidad. RazFe, 140 (1949), 214-219.
423 **Caba** (Pedro): ¿Qué es el hombre? Madrid. Inst. Edit. Reus (1949), 343 pp.
424 **Gómez Arboleya** (Enrique): Sobre la idea del hombre. Rev. Fil., 8 (1949), 523-572.
425 **González Alvarez** (Angel): La contextura radical del hombre. Arbor, 13 (1949), 229-250.
426 **Oriol Anguera** (A.): Redescubrimiento del hombre. Barcelona. Edit. Argos, 1949, 202 pp.
427 **O. G.**: El hombre y su destino. (Sobre la obra de R. Nullikan.) Hechos y dichos, 24 (1949), 455-470.
428 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): Los problemas del hombre y de la vida humana. Primera parte de una teoría de la realidad social T. I. Madrid. CSIC., Inst. Balmes, 1949. 443 pp.
429 **Echarri** (Jaime), S. J.: El hombre en sus primeros orígenes. Evolucionismo antropológico ni exageración ni cortedad. RazFe, 139 (1949), 219-248.
430 —— —— ¿Puede ser católico el evolucionismo antropológico? Hechos y dichos, 24 (1949), pp. 15-22.
431 —— —— La evolución en el primer origen natural del hombre. PENSAMIENTO, 5 (1949), 403-434.
432 **Andérez** (Valeriano), S. J.: Inderivabilidad del hombre a partir de los monos actuales. MiscelComill, 11-12 (1949), 299-335.
433 **González Alvarez** (Angel): Consideraciones metafísicas sobre la mutabilidad del hombre. Anal. Univ. de Murcia (1949-50), páginas 5-28.
434 **Martínez de Campos** (Carlos): La máquina y el hombre. RevEstPol. 27 (1949), 11-41.
435 **Castellví** (Marcelino C. de): Filosofía del novísimo método panantropológico. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 691-698.
436 **Roig G.** (Juan), S. J.: Ensayo de antropología metafísica. Antropologías frustradas, PENSAMIENTO, 5 (1949), pp. 275-295.
437 **Font Puig** (Pedro): La doble vida orgánica y psíquica en la unidad del hombre. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 95-108.
438 **Mantilla Pineda** (B.): La conquista del hombre por el espíritu. Univ. Antioquia (Medellín-Colombia), 23 (1949), 265-276.
439 **Meseguer** (Pedro): El análisis del Destino según Szondi. Razfe, 139 (1949), 465-485; 577-590.

440 **Núñez Regueiro** (Manuel): Sufrimiento, Victoria y Eternidad. (El mejor destino del hombre.) Buenos Aires. El Ateneo, 1949, 258 páginas.
441 **Wagner de Reina** (Alberto): La muerte. Posibilidad decisiva y decisoria de la vida. CyF, n. 18 (1949), 11-15.
442 **Kruif** (Paul): Hombres contra la muerte. Trad. por R. Coll. Barcelona. Edit. L. de Caralt, 1949, 334 pp.
443 **Planella Guille** (Juan): Determinación del sentimiento de angustia (La vida humana y el pensamiento filosófico). Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 853-863.
444 **Restrepo** (D.), S. J.: La amistad. RevJav, 29 (1948), 38-44.
445 **Arroyave** (Julio C.): Concepción metafísica del amor y del sueño. Univ. Antioquia (Medellín-Colombia), 23 (1949), 89-103.
446 —— —— Concepción metafísica del miedo y la locura. Univ. Antioquia (Medellín-Colombia), 23 (1949), 503-528.
447 —— —— Concepción metafísica del humor y la nostalgia. Univ. Antioquia (Medellín-Colombia), 24 (1949), 133-158.

Psicología racional y experimental.

Estudios históricos: *supra*, nn. 11, 31, 44, 53, 78, 79, 98, 129, 193, 194, 243.

448 **Dumas** (George): Nuevo tratado de Psicología. Tomo I. Buenos Aires. Edit. Kapeluz.
449 **Palmés** (Fernando M.ª), S. J.: Lo psíquico consciente e inconsciente. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 343-371.
450 **Simón** (Jesús): Demostración científica de la existencia del alma. 2.ª ed. Madrid. Edit. Bibliográfica Española, 1949, 32 pp.
451 **Carranza** (Luis E.), S. J.: La Libertad. Sus aspectos metafísico, psicológico y ético (II-III). CyF, n. 17 (1949), 79-96; n. 18,, 75-93.
452 **Mañero Mañero** (Salvador): Sobre las mutuas influencias de las pasiones y del voluntario libre. Rev. Fil., 8 (1949), 401-432.
453 **Gómez Arboleya** (Enrique): Sobre la noción de persona. RevEstPol, n. 27 (1949), 104-116.
454 **Derisi** (Octavio Nicolás): La persona humana frente a la triple trascendencia: objetiva, real y divina. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 699-727.
455 **Alcorta** (José Ignacio): Relations de l'humanisme avec la personne et la morale. Actas Congr. Int. Amsterdam, pp. 186-87.
456 **Vander Puth** (Adriano): Carácter y personalidad. Nervios sanos y carácter fuerte. Barcelona, 1949, 134 pp.
457 **Pichon-Rivière** (Juan): Para una sociología de la personalidad. CyF, n. 19 (1949), 42-47.
458 **Siguán** (Miguel): El tema del amor y algunos libros recientes. Rev. Fil., 8 (1949), 279-314.
459 **Bernard** (F.): La psicología y sus aplicaciones. (Introducción a la Psicotecnia.) Estudio preliminar por O. Brachfeld. 2.ª ed. Barcelona, 1949, 108 pp.
460 **Caruso Ygor** (A.): Psicoterapia y Religión. (Psicoanálisis, síntesis existencial y valores religiosos.) RevPsGenApl, 4 (1949), páginas 623-637.
461 **Ciklic** (Pedro): Caracterología. Principios y métodos de una psicología práctica. Prólogo de H. L. Torti, S. J. Córdoba (Argentina). Librería Cervantes, 180 pp.
462 **Clarkson** (Leslie S.): Exito, poder y personalidad. Apéndice: Los tests para la medida de las capacidades mentales, por D. Ardenes. Barcelona. Inst. Transoceánico, 1949, 136 pp.
463 —— —— Estudio de la personalidad por el test psicodiagnóstico de Rorschach. 2.ª ed. modificada por F. Tranque. Madrid. C. S. I. C. Inst. "S. José de Calasanz". 1949, 247 pp.

464 **Eymieu** (Antonio): El gobierno de sí mismo (3.ª serie). La ley de la vida. Ensayo de psicología práctica. Trad. por S. P. Vicéns y Marcó. 2.ª ed. Barcelona. Edit. Gustavo Gili, 1949, 339 pp.
465 **Fleckenstein** (Heinz): Personalidad y enfermedad. Caracteriología del hombre orgánicamente deficiente. Trad. y prólogo para sacerdotes de R. Sarró. Prólogo para médicos de R. Roquer. Barcelona. Edit. Barna, 410 pp.
466 **Fortini** (Atilio C.), S. J.: La estructura psíquica en el adolescente según E. Spranger. CyF, n. 18 (1949), 94-126.
467 **Gallo de Renovales** (José): Psicoanálisis. Unos comentarios sobre las teorías de Freud. Experimentos de psicología infantil. Madrid. Edit. Purcalla, 1949, 60 pp.
468 **Gaupp** (Robert): Psicología del niño. Trad. de A. Vallejo Nájera 4.ª ed. Barcelona. Edit. Labor, 1949, 252 pp.
469 **Katz** (David): Leyes "formales" del trabajo intelectual. RevPs GenApl, 4 (1949), 417-436.
470 **López Ibor** (Juan J.): Los problemas de las enfermedades mentales. Corrientes actuales del pensamiento psiquiátrico. Barcelona. Edit. Labor, 1949, 349 pp.
471 **Marco Merenciano** (F.): Tres ensayos psicológicos. Valencia. Ed. Metis, 1949, 179 pp.
472 **Oliver Brachfelds** (F.): Cómo interpretar los sueños. Barcelona. José Janés, 1949, 266 pp.
473 **Portabella Durán** (P.): La psicotecnia del sujeto desde el punto de vista neurológico. Barcelona. Diput. Provincial. Instit. Psicotécnico, 1949, 15 pp.
474 —— —— El reconocimiento psicotécnico de la personalidad. (Psicosomática y Psicotecnia.) Barcelona. Diput. Provincial. Instituto Psicotécnico, 1949, 11 pp.
475 **Rojas** (Luis): Las corrientes de la psiquiatría actual. Bol. Univ. Granada, febr. abril 1949, pp. 223-240.
476 **Vallejo Nájera** (Antonio): Fecundidad de los enfermos psíquicos. RevIntSoc, 7 (1949), n. 26-27, pp. 115-124.
477 —— —— Tratado de Psiquiatría. 2.ª ed. Barcelona. Edit. Salvat, 1949, XXXII-1141 pp.
478 **Vega Alonso** (Rafael): Psicología experimental. Madrid. Edic. Vega, 1949, 159 pp.
479 **Weilenmann** (Evelyne): El mundo de los sueños a la luz de la Biología. México. Fondo de Cultura Económica, 1949, 169 pp.

Ética general. Filosofía del derecho.

Estudios históricos: *supra*, nn. 25, 26, 28, 33, 45, 69, 80, 83, 91, 123, 130, 131, 132, 146, 202-207, 222, 260, 261, 309.

480 **García Maynez** (Eduardo): Ética. Ética empírica. Ética de bienes. Ética formal. Ética valorativa. 2.ª edic. México, 1949, 318 pp.
481 **Mañero Mañero** (Salvador): Ética teológica. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 821-840.
482 **Vila Creus** (Pedro), S. J.: La moralidad y sus problemas. Conocimiento de la obligación. Actas Congr. Int. Barcelona, t. I, páginas 547-566.
483 **Anquín** (Nimio de): Jerarquía de los bienes. (En el orden político, jurídico y económico.) Actas Congr. Int. Barcelona, 1948, t. III, pp. 3-20.
484 **Tesson** (R. P.): Psicoanálisis y conciencia moral. Trad. por A. de Miguel. Madrid. Edit. Studium de Cultura, 1949, 105 pp.
485 **Virasolo** (Rafael): Vocación y moralidad. Contribución al estudio de los valores morales. Santa Fe (Argentina), Edit. Castellvi. 175 pp.

486 **Meseguer** (Pedro): Del "Conocimiento de sí" a la "realización de sí". RazFe, 140 (1949), 437-439.
487 **Castán Tobeñas** (José): La idea de equidad en las letras españolas. Madrid, 1949, 158 pp.
488 **Bilbao y Eguía** (Esteban de): La idea de la Justicia y singularmente de la Justicia social. Madrid, 1949, 54 pp.
489 **Galán y Gutiérrez** (Eustaquio): Introducción al estudio de la filosofía jurídica. Valladolid, 1949.
490 **Márquez** (Gabino): Filosofía del Derecho. Madrid. Edit. Studium, 1949, 401 pp.
491 **Luño Peña** (Enrique): Historia de la filosofía del Derecho. T. II. Barcelona, Edit. "La Hormiga de Oro", 1949, 442 pp.
492 **Savigny, Kirchmann, Zitelmann, Kantorowicz:** La ciencia del Derecho. Buenos Aires. Edit. Losada, 377 pp.
493 **Patrón Irigoyen** (Jorge): Crítica de la teoría pura del Derecho. Lima. Edit. Gil, S. A., 1948, 128 pp.
494 **Casso Romero** (Ignacio de): El derecho y su dinámica. Madrid, 1949, 87 pp.
495 **Omar Cano** (Elvio): La noción de ser y bien en el derecho. Sapientia, 4 (1949), pp. 356-359.
496 **Nieto Arteta** (Luis Eduardo): Derecho y totalidad. Univ. Antioquia (Medellín-Colombia), 23 (1949), 105-114.

Ética especial: individual, familiar, política, internacional.

Estudios históricos: *supra*, nn. 54, 133, 150, 208-217, 224, 259, 262, 274, 297, 317.

497 **Bilbao y Eguía** (Esteban): De la persona individual como sujeto primario en el Derecho público. Madrid, 1949, 72 pp.
498 **Dana Montaño** (Salvador): El hombre, la sociedad y el Estado. Concepto cristiano de la libertad. CyF, n. 19 (1949), 48-76; número 20, 81-102.
499 **Bofill** (Jaime): "Personalismo" o "naturalismo". Cristiandad, 6 (1949), 74-76.
500 **Lopetegui** (León), S. J.: Los derechos del hombre en las conversaciones católicas internacionales de San Sebastián. Hechos y dichos, 24 (1949), 694-701.
501 **Pita** (Enrique), S. J.: Lo esencial y lo accidental del derecho de propiedad, según la filosofía católica. CyF, n. 18 (1949), 38-47.
502 **Azpiazu** (Joaquín), S. J.: Inflación y estraperlo. Fomento Social, 4 (1949), 141-148.
503 **König** (René): Sobre la necesidad de una sociología de la familia. Rev. Int. Soc., 7 (1949), n. 25, pp. 27-51; nn. 26-27, páginas 57-80.
504 **Arquer y Ferrer** (Miguel de): Derecho matrimonial. El Matrimonio como institución natural. Como Sacramento. Barcelona. Edit. Poliglota, 1949, 290 pp.
505 **Pereda** (Julián), S. J.: El genocidio. Hechos y dichos, 24 (1949), 109-112.
506 **Quintana Fergusón** (Manuel de la): La responsabilidad civil del médico. Madrid, 1949, 191 pp.
507 **Gambra Ciudad** (Rafael): La filosofía religiosa del Estado y del Derecho. RevFil, 8 (1949), 432-457.
508 **Sánchez Palacios** (Manuel): La democracia. La voz rotaria. Lima, n. 11 (1948), 1-6.
509 **Frías** (Pedro J.): La intolerancia política en el Estado democrático. Córdoba, 1949, 383 pp.
510 **Conde García** (F. J.): Sur l'objectivité de la pensée politique et sociale. Actas Congr. Int. Amsterdam, pp. 1029-31.

511 **Raffo Magnasco** (Benito R.): Las leyes arquitectónicas de la comunidad política. Sapientia, 4 (1949), 308-332.
512 **Caetano** (Marcelo): El problema de la representación política. Arbor, 13 (1949), 451-457.
513 **Samanamud Rubín** (Pelayo): Los derechos políticos de la mujer. Rev. de Jurisprudencia peruana (Lima), n. 50-51 (1948), 155-158.
514 **Herrera Figueroa** (Miguel): Filosofía y criminología. Madrid. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1949, 15 pp.
515 **Truyol y Serra** (Antonio): Crímenes de guerra y Derecho natural. Madrid. C. S. I. C., Instituto Francisco de Vitoria, 1948, 73 páginas.
516 **García Maynez** (Eduardo): Justice and Legal Security Philos. phenomenol. Res, 9 (1949), 496-503.
517 **Goldschmidt** (Werner): Sistema y filosofía del Derecho internacional privado, con especial consideración del Derecho internacional privado español. T. II. Barcelona. Edit. Bosch, 1949, 576 páginas.
518 **Díaz Lorda** (J.): Derecho internacional público en paz y en guerra. Madrid. Biblioteca del Aviador, 1949, 490 pp.
519 **Nussbaum** (Arthur): Historia del Derecho internacional. Adiciones sobre historia de la doctrina hispánica de Derecho internacional, por L. García Arias. Trad. por F. J. Osset. Madrid. Rev. de Derecho privado, 1949, 600 pp.
520 **Ollero** (Carlos): El Derecho constitucional de la postguerra. (Apuntes para su estudio.) Barcelona. Edit. Bosch, 1949, 276 pp.

Sociología y Moral económica.

Estudios históricos: *supra,* nn. 21, 33, 45, 55, 82, 261, 263.

521 **Alcorta** (José Ignacio): ¿Qué es sociología? (conclusión). RevInt Soc, 7 (1949), n. 25, pp. 5-25.
522 **Almarcha** (Luis, Obispo de León): El equilibrio social. MiscelComill, 11-12 (1949), XXV-XXXIII.
523 **Azpiazu** (Joaquín): La elevación del proletariado. 2.ª ed. Madrid. Edit. Bibliográfica Española, 1949, 32 pp.
524 —— —— Fundamentos de sociología económico-cristiana. Madrid. Edit. Bibliográfica Española, 1949, 535 pp. (Bibliot. "Fomento Social").
525 **Benvenuto** (C.): El humanismo, la democracia y los problemas políticos. Actas Congr. Int. Amsterdam, pp. 209-211.
526 —— —— Diccionario de sociología. Edit. Henri Pratt Fairchild. Trad. y revisión de T. Muñoz, J. Medina Echevarría y J. Calvo. México. Fondo de Cultura Económica, 1949, XV-315 pp.
527 **Franca** (Leonel), S. J.: Caracteres del trabajo. La crisis de nuestro tiempo. RevIntSoc, 7 (1949), n. 25, pp. 146-148.
528 **Fuentes Castellanos** (R.): El problema del comunismo y la función social de la propiedad. Eca. 4-5 (1949). 33-36: 1190-1194.
529 **Gisbert** (Pascual): Mente y generación. RevJav, 30 (1948), 69-78.
530 **Griffith** (J. L.): La supresión del salario según Kitcheeff. Fomento Social, 4 (1949), 80-83.
531 **Lombardi** (Ricardo): La doctrina marxista. Exposición y discusión. Barcelona. Edit. Atlántida, 1949, 291 pp.
532 **McFadden** (Charles J.): La filosofía del comunismo. Prólogo de F. J. Sheen. Trad. por L. Cilleruelo. Valladolid. Edit. S. Eve. R. Cuesta, 1949, 421 pp.
533 **Millet y Bel** (Salvador): Limitaciones económicas de la política social. Arbor, 12 (1949), 215-220.
534 **Oliver Brachfeld** (F.): Nuevas contribuciones a la sociología de la moda. RevIntSoc, 7 (1949), nn. 26-27, pp. 81-100.

535 **Pattee** (Ricardo): La crítica del marxismo en Europa. Latinoamérica (1949), 98-101.
536 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): Los valores sociales. RevIntSoc, 7 (1949), nn. 26-27, pp. 25-56.
537 **Quetglas Gayá** (Bartolomé): El salario mínimo. ¿Cabe una revisión de pareceres de sociólogos y moralistas? Fomento Social, 4 (1949), 149-169.
538 **Rico Nicolás** (Ramiro): La sociedad, las clases y la clase proletaria. RevEstPol, 25 (1949), 144-156.
539 **Rodríguez** (Federico): Concepción funcional de la igualdad en algunos textos de León XIII. RevEstPol, 26 (1949), 65-93.
540 **Schnabel** (Franz): Carlos Marx y el radicalismo alemán anterior a 1848. Trad. por Francisco de A. Caballero. Arbor, 13 (1949), 53-62.
541 **Torres** (Manuel de): Teoría de la política social. Madrid. Edit. Aguilar, 1949, 314 pp.
542 **Urmeneta** (Fermín de): Moral económica y moral filosófica. Fomento Social, 4 (1949), 433-445.
543 **Valle** (Florentino del), S. J.: El salario ¿es solución para la vida? Fomento Social, 4 (1949), 41-60.
544 **Vito** (Francisco): Libertad económica y seguridad social. Arbor, 12 (1949), 35-51.
545 **Zalba** (Marcelino): El precio justo. Fomento Social, 4 (1949), 397-417.

Filosofía del Lenguaje.

Estudio histórico: *supra,* n. 121.

546 **Pucciarelli** (Eugenio): La Filosofía y los problemas de su expresión. Cultura, 1 (1949), n. 2, pp. 21-36 (Minist. de Educ. Nacional. Buenos Aires).
547 **Ras** (Matilde): Grafología. Las grandes revelaciones de la escritura. 3.ª ed. Barcelona. Edit. Labor, 1949, 192 pp.
548 **Vels** (Augusto): El lenguaje de la escritura (Las bases científicas de la grafología), con un estudio preliminar sobre "Diálogo sobre los fundamentos y los límites de la grafología", de Ramón Sarro. Barcelona. Edit. Luis Miracle, 1949, 296 pp.

Filosofía de la Educación.

Estudios históricos: *supra,* nn. 8, 244.

549 **Abastos** (Manuel G.): Misión de la Universidad. Nueva educación. Lima, 4 (1948), n. 14, pp. 43-49; n. 15, pp. 57-64; n. 16, pp. 50-59.
550 **Biot** (René): La educación del amor. Buenos Aires. Edit. Desclée de Brouwer, 1949, 200 pp.
551 **Blumenfeld** (Walter): Los conflictos principales de la juventud. Nueva Educación. Lima, 4 (1949), n. 16, pp. 6-22.
552 **Buyse** (Raymond): Origen y desarrollo de la Pedagogía experimental. RevEspPed, 7 (1949), 591-608.
553 **Cultrera** (Salvatore): Educar y reeducar para reconstruir. RevEspPed, 7 (1949), 73-89.
554 **Delgado** (Honorio): La formación espiritual del individuo. Psicología. Educación. Higiene mental. Lima, Imprenta Santa María. 1949. 242 pp.
555 **Domínguez** (Dionisio), S. J.: Enquiridión de educación cristiana (elenco de trozos históricos). Prólogo de Z. de Vizcarra y Arana. Santander. Edit. Sal Terrae. 1949. 311 pp.

556 **Emerson Fosdick** (Harry): Conócete a ti mismo. Trad. por Rubén Darío. Buenos Aires. Edit. Guillermo Kraft. 294 pp.
557 **Fierro Torres** (Rodolfo), S. D. B.: La pedagogía social de Don Bosco. Prólogo de S. Minguijón. Madrid C. S. I. C., Instituto "San José de Calasanz". 1949. 389 pp.
558 **Gambra** (Rafael): Valor y sentido actuales de la sociología. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 157-169.
559 — — El valor de lo típico popular en la formación del maestro. RevEspPed, 7 (1949), 635-648.
560 **García Hoz** (Víctor): La soledad y la vida del maestro. RevEsp Ped, 7 (1949), 569-588.
561 **García Salaberry** (Adela): El momento. Buenos Aires. 175 pp.
562 **Hernández Rodríguez** (Emilio): Funcionalidad y evolución de los sistemas pedagógicos. RevEspPed, 7 (1949), 5-56.
563 **Ibáñez Martín** (José): Discurso de clausura del I Congreso Internacional de Pedagogía. RevEspPed, 7 (1949), 449-466.
564 **Larroyo** (Francisco): La ciencia de la educación. México. Editorial Porrúa. 1949. XX-328 pp.
565 **Mallart** (José): La Escuela del Trabajo. Buenos Aires. Publicaciones de la Revista de Pedagogía. Edit. Losada. 200 pp.
566 **Maraví Mantilla** (J.): Un sistema educativo. Lima. Sanmartín, S. A. 1948. 130 pp.
567 **Murillo** (Guilebaldo): Cómo debe ser la educación. Frumentum, 5 (1949), 13-19.
568 **Olivar Bertrand** (Rafael): Consideraciones sobre la didáctica de la historia. RevEspPed, 7 (1949), 91-106.
569 **Otero Espasandín** (J.): Historia de la educación. Buenos Aires. Edit. Atlántida. 259 pp.
570 **Planchard** (Emile): El psicólogo escolar. Sus tareas y su formación. RevEspPed, 7 (1949), 501-524.
571 **Rubianes** (Joaquín): Educación integral. Santa Fe (Argentina). Instituto Social de la Univ. Nac. del Litoral. Biblioteca Pedagógica. 234 pp.
572 **Stern** (Erich): Anormalidades mentales y educabilidad difícil de niños y jóvenes. Trad. por A. Chleusebairgue y A. Calero. Barcelona. Edit. Labor. 1949. 244 pp
573 **Toni Ruiz** (Teodoro), S. I.: Principios claros sobre enseñanza. Hechos y dichos, 24 (1949), 613-620.
574 **Urmeneta** (Fermín de): Ética y Pedagogía (Reflexiones calasancias). RevEspPed, 7 (1949), 371-382.
575 **Vitier** (Medardo). Notas sobre una formación humana. Revista Cubana, 23 (1948), 55-132.
576 **Yela Utrilla** (Juan Francisco): Valores trascendentales de la empresa calasancia. RevEspPed, 7 (1949), 193-221.
577 **Zaragoza** (José): Datos para el estudio de la aptitud y tendencia del escolar. RevEspPed, 7 (1949), 649-654.

Filosofía de la religión. ...

Estudios históricos: *supra*, nn. 34, 57, 115, 160.

578 **Quiles** (Ismael), S. I.: Filosofía de la religión. Buenos Aires. Edit. Espasa-Calpe. 162 pp.
579 **Todolí** (José): Contenido estricto y arquitectónico de la filosofía de la religión como disciplina separada. Actas Congr. Int. Barcelona, t. III, pp. 281-291.
580 **Feuerbach** (Luis A.): Esencia de la religión. Trad. por Carlos Siburu. Rosario de Santa Fe. Edit. Rosario. 151 pp.

581 **Gisbert** (Pascual), S. I.: La religión como fuerza social. RevJav, 29 (1948), 231-242.
582 **Alvarez de Linera** (Antonio): Adivinación y Psicología. RevEsp-Teol, 9 (1949), 489-525.
583 **Alaejos** (Abilio): Teología cristiana y filosofía religiosa. Actas Congr. Int. Barcelona, t. II, pp. 621-641.
584 **Fenerer** (G.): Adán y Cristo. Su legado a la humanidad. Traducción por X. Zubiri. Proemio por R. Roquer. Barcelona. Editorial Barna. 259 pp.
585 **Sciacca** (Michele Federico): La Iglesia y la civilización moderna. Trad. por J. Farrán y Mayoral. Barcelona. Edit. Luis Miracle. 1949. 177 pp.
586 **Garcitoral** (Alicio): Meditaciones religiosas. Buenos Aires. Ateneo. Edit. Kier. 159 pp.

Filosofía de lo bello y del arte.

Estudios históricos: *supra*, nn. 5, 113, 121.

587 **Moline** (Fernando): La estética (arte, naturaleza y matemática). Buenos Aires. Escuela Naval Militar.
588 **Febrer** (Mateo), O. P.: Metafísica de la belleza. RevFil, 8 (1949), 595-638.
589 **Roig Gironella** (Juan), S. I.: Esbozo para una metafísica de la belleza. PENSAMIENTO, 5 (1949), 33-51.
590 **Rey Altuna** (Luis): Valoridad específica de lo bello. RevFil, 8 (1949), 83-98.
591 **Lira** (Oswaldo), SS. CC.: Aclaraciones sobre el carácter trascendental de la belleza. RevFil, 8 (1949), 479-493.
592 **Martínez Peñaloza** (Jesús): Arte y pensamiento. Frumentum, 5 (1949), 7-11.
593 **Dewey** (John): El arte como expresión. Prólogo y trad. por S. Ramos. México. 1949. XXI-315 pp.
593 **Mirabent** (F.): L'esthétique et l'humanisme. Actas Congr. Internacional Amsterdam, pp. 504-5.
595 **Derisi** (Octavio Nicolás): Relaciones del arte y la moral. Cultura, 1 (1949), 17-31. (Ministerio de Educ. Nac. Buenos Aires.)

Filosofía de la Historia y de la Cultura.

Estudios históricos: *supra*, nn. 272, 273, 299, 300-308, 314, 315, 316.

596 **Aranguren** (José Luis L.): Sobre el buen talante. Cuad. Hispanoameric. (Madrid). 1949; julio-agosto, pp. 31-50.
597 **Astrada** (Carlos): La cultura y sus exigencias. Cultura, 1 (1949), n. 1, pp. 9-16 (Ministerio de Educ. Nac. Buenos Aires.)
598 **Calvo Serer** (Rafael): El fin de la época de las revoluciones. Arbor, 13 (1949), 1-9.
599 **Codón** (José M.ª): La idea de la universalidad cristiana y la comunidad internacional. Prólogo de E. Elorduy. Burgos. 1949. 329 pp.
600 **Conde** (Francisco Javier): Sobre la situación actual del europeo. Madrid. Publicaciones Españolas. 1949. 80 pp.
601 **Cruz** (Miguel): El hombre y sus máscaras. (Notas apresuradas sobre la actualidad psicológica.) RevPsGenApl, 4 (1949), 513-541.
602 **Cultrera** (Salvatore): Libertad, democracia y cristianismo. RevIntSoc, 7 (1949), n. 25, pp. 53-73.
603 **D'Ors Rovira** (Eugenio): Nuevo glosario. Vol. III (MCMXXXIV-MCMXLIII). Madrid. Edit. Aguilar. 1949, 1.164 pp.
604 — — La unidad de Europa y la tradición de los Congresos científicos. Cuad. Hispanoameric. (Madrid), marzo-abril, 1949, pp. 239-260.

605 **Durán y Ventosa** (L.): Intoxicación oriental de Occidente. Traducción de E. Rodríguez de Rosa. Barcelona. Argos. 1949, 232 páginas.
606 **Eben** (J.): Los albores y el futuro de la humanidad. Gerona. Dalmáu Carles Pla, editor. 1949. 126 pp.
607 **Eliot** (T. S.): Notas para la definición de la cultura. Buenos Aires. Edit. Emecé. Trad. por J. A. Arancibia, 200 pp
608 **Gambra** (Rafael): La ventana de Rubachof. Confesiones políticofilosóficas en el ambiente espiritual de nuestros tiempos. Arbor, 14 (1949), 395-407.
609 **Gaos** (José): Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo. (La filosofía del profesor Northrop.) México. 1949. 133 pp.
610 **García Bacca** (Juan David): Deux catégories ontiques fondamentales de la philosophie de l'histoire. Actas Congr. Int. Amsterdam, pp. 973-975.
611 **Huntington** (Ellsworth): Las fuentes de la civilización. Trad. por S. Cossío Villegas. México, 1949.
612 **Keyserling** (Conde de): Viaje a través del tiempo. Trad. por J. Rovira Armengol. Buenos Aires. Edit. Sudamericana. 1949. 487 pp.
613 **Lira** (Osvaldo): La vida en torno. Ensayos. Madrid, 1949. Revista de Occidente. 365 pp.
614 **Llorca** (Carmen): Europa, ¿en decadencia? Prólogo de Laín Entralgo. Madrid. "Prensa Española". 1949. 127 pp.
615 **Malinowski** (Bronislaw): Una teoría científica de la cultura. Traducción por A. R. Cortázar. Prólogo de Huntington C. Buenos Aires. Edit. Sudamericana. 253 pp.
616 **Mantilla Pineda** (B.): Essence of the Historical Present. Actas Congr. Int. Amsterdam, pp. 979-984.
617 **Marías** (Julián): El método histórico de las generaciones. Madrid. Inst. de Humanidades. Rev. de Occidente. 1949. 192 pp.
618 **Norris Cochrane** (Charles): Cristianismo y Civilización. Trad. por J. Carner. México. 1949.
619 Para la constitución de un humanismo auténtico. Sapientia, 4 (1949), 195-209.
620 **Roger** (Juan): Estudio etnológico comparativo de las formas religiosas primitivas de las tribus salvajes de Filipinas. Madrid. C. S. I. C., Inst. "Bernardino de Sahagún". 1949. 205 pp.
621 — — La concepción del universo en los pueblos primitivos. RevFil, 8 (1949), 213-252.
622 **Romero** (Francisco): Ideas y figuras. Buenos Aires. Edit. Losada. 149 pp.
623 — — Sobre el espíritu y la actitud espiritual en las grandes culturas. Philos. Phenomenol. Res, 9 (1949), 433-439.
624 — — El tiempo y la cultura. Revista Cubana, 23 (1948), 5-21.
625 **Roura Parella** (Juan): El mundo histórico social. México City. Universidad Nacional (1948). 230 pp.
626 **Sciacca** (Miguel Federico): Cultura y trascendencia. RevFil, 8 (1949), 181-190.
627 **Silva Herzog** (Jesús): La cultura y la paz. San Marcos (Lima), año II, n. 3 (1948), 41-55.
628 **Uscatescu** (George): El problema de Europa. Madrid, 1949. 192 pp. (Col. Cuadernos Europeos.)
629 — — Recuperación de los valores políticos europeos. Cuad. Hispanoameric. (Madrid), 1949, enero-febrero, pp. 101-111.
630 — — Formas sociales del porvenir. Arbor, 14 (1949), 57-70.

L. MARTÍNEZ G.

Chamartín de la Rosa (Madrid),

CRONICA

ESPAÑA

Sociedad Española de Filosofía.

El día 5 de marzo, el doctor D. Adolfo Muñoz Alonso, catedrático de la Universidad de Murcia, disertó sobre "La estructura del tiempo". Después de examinar detenidamente los supuestos de su trabajo, analizó las dos dimensiones del tiempo, topológica y métrica: la dimensión topológica, la condición del tiempo, en virtud de la cual queda éste desligado de los eventos a él sometidos; la dimensión métrica, que lo es también del movimiento local, es extrínseca al tiempo, mientras que al movimiento le es intrínseca, ya que, exactamente, es su duración. Dios y la nada son extraños al tiempo, aunque por razones contradictorias. A las cosas, en cambio, el tiempo las sujeta estructurándolas, con más seguridad que el espacio, aunque se considere el tiempo como función del espacio, como el cronotopo de Minkowski. Notó finalmente que nunca podrán confundirse tiempo y espacio, si no es en el aspecto formalista y matemático de la primitiva interpretación de la teoría de la relatividad, interpretación denunciada por el mismo Einstein.

El mismo día, el P. Ramón Ceñal, S. J., presentó "Algunas reflexiones sobre la *Humani generis*". Trató de precisar las razones que obligan al filósofo católico a tomar una actitud ante la reciente Encíclica de Pío XII, y cómo para esto es necesario que tenga una conciencia clara de la solución, que en la misma Encíclica puede encontrar, de toda posible antinomia entre tradición y progreso, entre autoridad y libertad.

El día 2 de abril disertaron, don José Pemartín, sobre "Espacio y tiempo", y el padre José María Díez Alegría, S. J., sobre "La actitud de la Iglesia ante la Filosofía en la *Humani generis*". El Sr. Pemartín examinó en su ponencia las relaciones existentes entre espacio y tiempo; definió el espacio como potencialidad del tiempo; determinó a su vez las relaciones del tiempo cósmico y del tiempo psicológico para descubrir también en éste la potencialidad de índole espacial ya apuntada. El padre Díez Alegría expuso en su ponencia los pasajes de la Encíclica *Humani generis*, que definen la actitud del magisterio ante la Filosofía; determinó con precisión las restricciones que la misma Encíclica impone al filósofo católico; puso de relieve también los elementos positivos, el valor fecundante y progresivo de dicho documento pontificio.

El día 7 de mayo, el P. José Hellín, S. J., desarrolló el tema "Duración creada y eternidad". Después de definir con precisión los términos del problema, el P. Hellín fijó su propia posición. Propugnó la solución bonaventuriana, negativa de la posibilidad de una creación *ab aeterno*. Concedió que la imposibilidad de una duración creada eterna no puede apoyarse en las razones que ya Santo Tomás impugnó válidamente; esa imposibilidad ha de fundarse en la necesaria distinción en todo efecto creado entre el instante primero de su creación y la serie subsiguiente de instante de su conservación; ahora bien, ese instante primero y esa serie de instantes subsiguiente tiene que formar necesariamente un número finito; la regresión indefinida, por consiguiente *ab aeterno* es imposible.

Instituto "Luis Vives".

El día 28 de febrero tuvo lugar, en el Instituto "Luis Vives", la inauguración de la "Sección de ética individual y social". Don Juan Zaragüeta, director del Instituto, informó sobre los fines y ámbito de trabajo de la nueva Sección y presentó al jefe de la misma, P. José Todolí, O. P. A continuación, el profesor Alois Dempf, de la Universidad de Munich, pronunció una conferencia sobre los "Problemas de la Etica actual". Tras una exposición del planteamiento histórico de las antinomias éticas, expresó su confianza en el humanismo cristiano como fundamento de la moralidad.

En la misma Sección, el día 25 de abril, don Juan Zaragüeta, desarrolló el tema

"Esencia del comunismo". Para definir la esencia del comunismo distinguió en éste su razón de movimiento histórico y su contenido doctrinal. Como movimiento histórico, el comunismo trae consigo todos los postulados filosóficos de sus promotores Marx, Engels y Lenin; a saber, la dialéctica hegeliana entendida en sentido material y la interpretación materialista de la realidad. Como concepción doctrinal, no ligada necesariamente a los mencionados postulados filosóficos, el comunismo es la exaltación de un régimen jurídico dominado por la idea de la comunidad. Concluyó declarando utópica la aspiración final del comunismo a una sociedad anárquica e igualitaria; tal intento equivaldría a la anulación de la personalidad individual e impediría el progreso social.

En el mismo Instituto, en su Sección de Filosofía e Historia de la Ciencia, el 9 de marzo, el doctor D. Pedro Laín Entralgo leyó una comunicación intitulada "Anatomía, biología, antropología: tres notas históricas". Examinó la concepción del hombre implicada en la obra anatómica de Galeno, Vesalio y Gegenbaur, como expresión de tres actitudes históricas frente al problema del hombre. Terminó indicando la situación problemática en que hoy nos encontramos ante el tema del hombre, desde el punto de vista científico, y la imposibilidad de una consideración puramente organicista. A continuación, don Miguel Sánchez-Mazas disertó sobre el tema "En torno al formalismo de la ciencia". Expuso sintéticamente las orientaciones de la logística russelliana, del intuicionismo de Brouwer y de la axiomática de Hilbert, como expresiones más representativas de la tendencia, hoy tan acentuada hacia la concepción y sistematización del saber científico en un sentido puramente formalista, tendencia sobre todo acusada en la mencionada axiomática de Hilbert. Criticó esta pretensión de reducir la ciencia a meras exigencias de coherencia interna y afirmó la necesidad de una abertura realista para todo saber científico.

El 4 de abril, en sesión científica de la misma Sección disertaron los señores don José Pemartín, sobre "Tiempo real, tiempo científico, tiempo filosófico", y don Carlos París secretario de la Sección, sobre "La teoría científica": concepto y problemática epistemológica". El Sr. Pemartín analizó las tres modalidades enunciadas de la temporalidad y trató de definir su significado relativo. El Sr. París, después de precisar el significado de la problemática epistemológica, en cuanto análisis lógico de la ciencia, pasó a considerar la teoría científica como organización lógica peculiar. Glosó las contrapuestas interpretaciones positivista y realista de la teoría científica y la imagen del saber científico, que a través de su versión de la "Teoría científica" ambas concepciones nos transmiten.

Dicha Sección de Filosofía e Historia de la Ciencia se reunió el 9 de mayo para oír la comunicación del Sr. Zaragüeta sobre "Los sentidos de la explicación científica". El Sr. Zaragüeta describió los diversos modos de explicación que intervienen en el quehacer científico. Hay una explicación de tipo reductivo que ve en toda la realidad extática o dinámica la aplicación de conexiones ideales ya conocidas y por ventura convergentes o divergentes entre sí. Este modo de explicación supone otros de tipo deductivo y en definitiva inductivo; a este modo de explicación pertenecen las explicaciones matemática, la física y la físico-matemática. Describió, finalmente, la explicación simbólica o analógica de un orden de realidad, o por otro que le es más o menos afín y nos es más familiar.

En el Departamento de Psicología Experimental del Instituto "Luis Vives", los días 14 y 15 de marzo, el profesor Erich Rothacker, director del Instituto de Psicología de la Universidad de Bonn, disertó sobre los temas: "Del influjo de la Filosofía en el desarrollo de la Psicología" y "Los estratos de la personalidad".

Con motivo de la reunión en Madrid del Comité Directivo de la Agrupación Internacional para la Coordinación de la Psiquiatría y de los Métodos Psicológicos, dicho departamento celebró en los días del 14 de mayo al 1 de junio un curso de conferencias sobre el tema general: la psicología de la personalidad. Los temas y disertaciones fueron: "El concepto de la personalidad", por D. José M. Sacristán; "El electroencéfalograma en el estudio psicológico de la personalidad", por el padre M. Ubeda, O. P.; "Bases neurológicas de la personalidad", por D. José Rof Carballo; "La originalidad como índice de la personalidad", por D. J. Zaragüeta; "L'aspetto della persona e la loro natura", por el Dr. Mario Ponzo (Roma); "Le problème du declin de l'efficience intellectuelle en fonction de l'âge", por el profesor R. Nyssen (Bruselas); "L'analyse du *scatter* et ses applications en psychologie", por el profesor P. Pichot (París); "Über den sozialen Augenkontakt", por el profesor D. Katz (Estocolmo); "L'art

psychopatologique", por el profesor E. Fulchignoni (Roma); "El método de Rorschach y la personalidad normal", por el doctor D. José Salas; "La personalidad desde el punto de vista metafísico", por el P. José Todolí, O. P.; "Estructura vital de la personalidad", por el doctor J. J. López Ibor; "Personalidad y endocrinología", por el doctor D. Gregorio Marañón.

Reunión de psicólogos en Madrid.

Durante la semana del 20 al 27 de mayo se reunió en Madrid, en el Departamento de Psicología Experimental del Instituto "Luis Vives", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, por iniciativa del jefe de dicho Departamento, doctor Germain, el Comité de la Agrupación Internacional para la Coordinación de la Psiquiatría y de los métodos psicológicos. Las sesiones de trabajo se han desarrollado a lo largo de toda la semana y han culminado en un protocolo de trabajo y conclusiones que serán presentados por los miembros de dicho Comité en el póximo Congreso Internacional de Psicología de Estocolmo.

Nos congratulamos de que esta primera reunión de tan importante Comité se haya celebrado en Madrid y que la Secretaría general de la agrupación esté en manos de nuestro compatriota el distinguido psicólogo y psiquiatra doctor D. José Germain.

Durante su estancia en Madrid, los miembros del Comité han visitado las principales organizaciones psicológicas y psiquiátricas de la capital, en particular la Escuela Nacional de Anormales, que dirige doña María Soriano; el Instituto Nacional de Psicotecnia, dirigido por el Dr. Ibarrola, y el Instituto de Neurocirugía, que dirige el doctor Obrador, y finalmente los servicios de Psiquiatría del Hospital Provincial, que dirigen los doctores Lafora y López Ibor.

Los miembros del Comité han salido altamente complacidos de las atenciones recibidas y del impulso que van tomando los trabajos de Psicología en España.

Instituto Filosófico de Balmesiana.

En los días del 6 al 9 de marzo ha celebrado este Instituto un curso de conferencias sobre el tema "Estética y arte". Intervinieron D. Claudio Colomer, sobre "Arte y libertad del escritor católico"; P. Juan Roig, S. J., sobre "¿Qué es la belleza?"; don Angel Fábrega, sobre "Belleza y arte en los escritos del doctor Torras y Bages y del P. Casanovas", y el P. Alfredo Mondría, S. J., sobre "La moral y el desnudo en el arte".

En los días del 16 al 20 de abril tuvo lugar un curso de conferencias, en las que se desarrollaron los temas siguientes: "Existencia y trascendencia", por el doctor Ramón Roquer; "Las ciencias metafísicas", por el doctor D. Jaime Bofill; "Principio Matemático de inducción", por el doctor Enrique Linés; "El problema determinismo-legalidad-causalidad", por el P. Ramón Puigrefagut, S. J.; "Diferencias entre cultura y civilización ante la filosofía de la historia", por el doctor Fermín de Urmeneta.

El día 2 de mayo, D. Román Perpiñá, consejero de Economía Nacional, disertó sobre "La proclamación moderna del neoliberalismo: panvalencia del ethos económico o praxeología". El día 11 de mayo, en la sesión de clausura del presente curso, el P. Ramón Puigrefagut, S. J., desarrolló el tema "El ideario filosófico de Max Planck: en el cincuentenario de la introducción de los *quanta*".

Otros cursos y conferencias.

El día 22 de febrero, en el Colegio Mayor Hispanoamericano "Nuestra Señora de Guadalupe" (Madrid), disertó D. José L. Aranguren sobre "Lejanía y cercanía de nuestro tiempo respecto a Dios".

En sesión académica, en honor de Santo Tomás de Aquino, el día 6 de marzo, en el Colegio Mayor del Apóstol Santiago, el P. José María Díez-Alegría, S. J., pronunció una conferencia sobre el tema "Sentido sapiencial del saber filosófico en Santo Tomás de Aquino".

El día 8 de marzo, en la cátedra "Ramiro de Maeztu", de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas", el doctor D. Adolfo Muñoz Alonso disertó sobre "El pensamiento actual argentino".

En la Semana de Estudios Teológicos y Ascéticos, organizada por el Centro de San Luis, de Bilbao, en los días del 27 al 30 de marzo, se desarrollaron los siguientes temas de contenido filosófico: "Tendencias filosóficas no católicas y su influencia en algunos pensadores católicos", por el P. Jesús Iturrioz, S. J.; "Valor incontrovertible de la filosofía perenne según el método, doctrina y principios de Santo Tomás de Aquino", por el P. Emilio Sauras, O. P.; "Inconciliabilidad del inmanentismo, del idealismo, del materialismo histórico y dialéctico y del existencialismo con el dogma católico", por el P. José María Alejandro, S. J.

En la Cátedra Pío XII, de Bilbao, el 4 de abril, el P. José Todolí, O .P., disertó sobre "La filosofía perenne y la angustia de las modernas filosofías". Analizó las tres grandes crisis que padece la Europa actual: crisis de religión, de metafísica y del hombre mismo.

PERU

Con ocasión de celebrarse el presente año el glorioso IV centenario de la fundación de la Universidad de San Marcos, la primera de América, el Instituto de Filosofía de dicha Universidad ha convocado un Congreso Internacional de Filosofía que tendrá lugar en Lima los próximos días del 16 al 26 de julio.

El Congreso se desarrollará en sesiones plenarias y sesiones especializadas. En las plenarias, el tema central de exposición y discusión será "La idea del hombre en la filosofía actual".

Es presidente de la Comisión Organizadora del Congreso el doctor D. Pedro Dulanto, rector de la Universidad de San Marcos; secretario, el doctor D. Francisco Miró Quesada, profesor de Filosofía en la misma Universidad y secretario de la Sociedad Peruana de Filosofía.

SUIZA

Las Terceras Conversaciones de Zurich.

Del 18 al 22 de abril último se han celebrado en Suiza las Terceras Conversaciones de Zurich (*Troisièmes Entretiens de Zurich* o *Dritte Gespräche von Zürich*). Las anteriores se habían celebrado en 1939 y 1948, respectivamente. En realidad, se trata de verdaderos Congresos internacionales de filosofía de las ciencias, aunque, por razones que no es ocasión de especificar, retengan el nombre más modesto de "conversaciones". Responden en su inspiración al movimiento epistemológico y metodológico, llamado "dialéctico", que debe principalmente su origen al profesor Fernando Gonseth, de la Escuela Politécnica Federal de Zurich. Su organización, desde las segundas, ha corrido a cargo de la revista internacional de filosofía del conocimiento *Dialéctica*, fundada en 1947, y que encarna ese mismo movimiento. En esta ocasión se ha hecho pública la constitución del Internationales Forum Zürich o "Centre international de synthèse et de rencontres de Zurich (CISR), presidido por el profesor Gonseth, y que en adelante asumirá la organización, tanto de las conversaciones como de otras actividades similares de cooperación internacional.

En las primeras conversaciones se trató del "Método y los fundamentos de las Matemáticas". El tema de las segundas fué "La idea de dialéctica". Para las últimas, el tema ha sido "Experiencia y teoría", en todas las ciencias, desde las matemáticas hasta las psicológicas y sociológicas. Las comunicaciones, conocidas de antemano en síntesis por los participantes, se han referido ya al tema general mismo, ya más concretamente a los tres dominios siguientes: física y probabilidad; metodología, función de las matemáticas y formalización; psicología (estructura y fundamento), sociología. Este esquema da también el seguido en las jornadas del Congreso. El primer día, dos exposiciones introductorias de los profesores P. Bernays (Zurich) y S. Gagnebin (Neuchâtel) e iniciación de la discusión del tema general por los profesores F. Gonseth, W. Pauli y P. Bernays. En las jornadas siguientes—con cierta elasticidad y algo de improvisación—, el tema general concretado a los dominios particulares según el orden mencionado. Las lenguas utilizadas han sido el francés y el alemán.

Este es, a grandes rasgos, el marco general que ha encuadrado las terceras conversaciones de Zurich. Las impresiones que nos han dejado son óptimas; pero, naturalmente, hemos de limitarnos a unas cuantas reflexiones nada más. Desde luego, el

número de participantes ha sido francamente satisfactorio—cerca del centenar—, con buena parte de personalidades destacadas. Dado el carácter de sección única y de diálogo que debían revestir las sesiones, apenas hubiera sido conveniente un número mayor. Naturalmente, la representación suiza era la más numerosa, con unos treinta. Luego seguían la francesa, la alemana y austríaca, la italiana, con unos diez cada una. El grupo belga y el holandés eran algo menores. Inglaterra tenía un representante que, con un poco de paradoja, resultó ser sefardita oriundo de España y de habla castellana, correcta y castiza. Estados Unidos estaba representado por el profesor Mac Keon, de Chicago. España no tuvo más que nuestra modesta representación, favorecida por la Dirección General de Relaciones Culturales. El profesor D. Carlos París (Madrid) hizo llegar al Congreso, por nuestro medio, una breve pero interesante comunicación. Quiero destacar la presencia efectiva de otros dos eclesiásticos, los padres Dubarle (O. P.), de París, y G. Isaye (S. J.), de Lovaina. Faltó el profesor Feys, de Lovaina, que había enviado el resumen de su comunicación, y el R. P. Dockx (O. P.), de Bruselas, cuya participación estaba también anunciada. Hay que consignar la asistencia de una representación del "Centro di Comparazione e Síntesi", de Roma, institución no eclesiástica cuya finalidad magnífica es promover los estudios que fomenten la mutua inteligencia de científicos, filósofos y teólogos.

La mayor parte de los participantes comulgaban en la mentalidad dialéctica, pero con un buen margen de libertad y discrepancia que hacía posible todavía una discusión fructífera. Esta posibilidad se vió, además, acentuada por la presencia de congresistas independientes o representantes de otras corrientes. Así, por ejemplo, el profesor S. Moser (Innsbruck), quien actuó brillantemente como de contraste crítico y abierto a nombre de la filosofía griega, que representaba como historiador. O el grupo más o menos partidario del *a priori* kantiano, tal que el P. Isaye, quien—un poco al margen del tema del Congreso—impugnó la validez ilimitada del principio de revisibilidad, que la orientación dialéctica pretendería extender incluso a los principios de contradicción y de identidad, quedando él como único principio metafísico inmutable e irrevisable. O también el grupo italiano encabezado por S. Ceccato, de Milán, que pretende salirse fuera de toda la mentalidad griega y occidental, en la que nos movemos todos, instaurando una técnica operativa del conocimiento (y mejor quizá sólo del reconocimiento), que parece de tipo formal, pero que no acaba de precisarse ni en su intención esencial ni en su novedad, etc., etc.

El tema fundamental, "experiencia y teoría", quedó discutido quizá no muy sistemáticamente; pero sí con amplitud, profundidad y variedad de puntos de vista. Se convino en que no existe ni la experiencia pura ni la teoría pura, es decir, ni el *a priori* experimental ni el *a priori* teórico autónomos, sino que ambos elementos se conjugan en todo momento, especificándose mutuamente en un proceso reversible de dialectización (principio de dualidad dialogada). Esto es válido incluso de las matemáticas por una parte (Gonseth, Bernays, Apéry...) y de la Psicología por otra (Piaget, Gattegno...). Cierto que no se lograba la unanimidad tan fácilmente en afirmar la existencia de una experiencia matemática; pero la divergencia más bien se refería a la definición precisa de esa experiencia que a su existencia. De hecho, esa puntualización más exacta quedó por hacer. Por nuestra parte desarrollamos la tesis de que la teoría no debe tender—como es corriente— a *sustituir* la experiencia que resulta irreductible. Desde este punto de vista, nuestra tesis representaba una reivindicación de la experiencia macroscópica. Pero, por otra parte, basándonos en la inexistencia de lo puramente experimental o puramente teórico, propusimos que el problema se debe plantear, mejor que en términos de "experiencia y teoría", en términos de "niveles de experiencia", cuyas características definimos. En vez del dualismo experiencia-teoría, tendríamos el pluralismo abierto de los diversos niveles de experiencia, cada uno de los cuales se caracteriza por su heterogeneidad irreductible respecto del siguiente, al mismo tiempo que por su abertura frente al mismo. Podemos afirmar que nuestra exposición fué recibida con especial interés. Interés particular mereció también la comunicación del P. Dubarle, que examinó las posibilidades de una axiomatización de la Física. Cuando se quiere llegar a una axiomatización completa y perfecta se presentan dificultades esenciales, que dependen del menor grado de libertad permitido a la Física frente a la realidad. En particular, parece imponerse un cierto círculo vicioso. Efectivamente, no es posible dar normas universales para tratar la realidad sin establecer las condiciones de validez de tales normas. Ahora bien; la reali-

zación de las condiciones de validez depende de la determinación misma de esas normas. El círculo, por tanto, se cierra, y, si se quiere salvar el rigor teórico en la Física, es preciso negarse el derecho de romperlo arbitrariamente. Esto conduce a la cuestión fundamental de saber cómo puede la mente humana tratar las situacions, en que aparece un ciclo cerrado de condicionamientos. Por el momento, no parece que poseamos apenas elementos para responder a una cuestión de ese tipo, concluyó el P. Dubarle.

La profesora Ehrenfest-Afanassjeva, de Leiden, trató de desvirtuar las conclusiones del indeterminismo de la moderna física cuántica a base de consideraciones de totalidad, introduciendo una función de onda universal. En definitiva, a base de los parámetros ocultos. Careció de eficacia. No convenció, al parecer, a nadie, y menos al profesor Pauli, que impugnó su exposición. Más atención mereció el intento de la Sra. Henry, de Bremen. Defendió la causalidad; pero no en el sentido clásico, que supone la univocidad de un modelo real, independiente del observador. El determinismo sigue válido en el interior de cada conjunto de observación (Beobachtungszusammenhang), y sólo aparece el indeterminismo en el paso de un conjunto a otro. Quedó imprecisa esa noción de conjunto de observación, y consiguientemente cuál sería el valor y la significación físicas de ese determinismo reducido al interior de cada conjunto.

En definitiva, creemos que las terceras conversaciones de Zurich han resultado altamente instructivas y fructuosas y de resultados positivos. La mayor uniformidad de criterio y orientación habrá restado al diálogo combatibilidad espectacular, pero le ha prestado eficacia, que vale más. Se ha mostrado una vez más la vitalidad de la epistemología dialéctica. Es preciso felicitar a los organizadores y admirar la superior maestría del profesor Gonseth en dirigir las discusiones con tanta penetración, equilibrio y comprensión. Esperamos que el "Compte-rendu", suministrado por *Dialéctica*, haga accesible a muchos el fruto de este Congreso.—*J. Echarri.*

PORTUGAL

Ha inaugurado su publicación la *Revista Filosófica*, publicación cuatrimestral de estudios filosóficos e histórico-científicos, dirigida por el doctor Joaquim de Carvalho, profesor de la Univerdad de Coimbra. El primer número contiene: *Posição*, por Joaquim de Carvalho; *Saber e Filosofar*, por Joaquim de Carvalho; *Ponto de vista convergente no estudo do Homem*, por Barahona Fernandes; *Consequências de uma distinção em Metafísica*, por el P. Ilídio de Sousa Ribeiro; *A libertade como realidade situada*, por Eduardo Lourenço de Faria. En la sección "Marginalia" presenta las notas siguientes: *Estado actual do conhecimento da correspondência científica dirigida a João Jacinto de Magalhães*, por J. de Carvalho; *O IX Congresso International de Psicotecnia*, por Marcelino Coelho.

Auguramos a *Revista Filosófica* próspera y larga vida.

Revista Filosófica: Redacción: Rua S. Cristavão. Coimbra.

Para celebrar el IV centenario del nacimiento de Francisco Sánchez (1551-1623), la *Revista Portuguesa de Filosofia*, que publica la Facultad Pontificia de Filosofía, de Braga, dedica el segundo fascículo del presente año a la memoria del ilustre filósofo portugués. El número ofrece interestanes trabajos de S. Tavares, L. Craveiro, D. Martín y Luis de Pina.

ALEMANIA

En los días del 23 al 26 de abril ha tenido lugar en Bremen un *Kongress für Internationale Wissenschaftsgeschichte*. El discurso inaugural fué pronunciado por el presidente del Congreso, profesor Rothacker. En la sesión dedicada a los antropólogos intervinieron: Profesor Rotkacker, *Kulturanthropologie;* profesor Gehlen, *Philosophische Anthropologie;* profesor v. Elcstedt, *Biologische Anthropologie;* profesor Lohmann, *Linguistische Anthropologie, Soziologie...?*

BELGICA

La Universidad Católica de Lovaina anuncia la solemne celebración del centenario del cardenal Mercier, fundador del *Institut Supérieur de Philosophie* de dicha Universidad. Desiderio Mercier nació en Braine-l'Alleud el 21 de noviembre de

1851. Cerca de veinticinco años enseñó Filosofía en la Universidad de Lovaina. Por encargo de León XIII fundó en ella el Instituto Superior de Filosofía. El fin señalado al Instituto por el mismo Pontífice era: restablecer la gran tradición filosófica, y en particular la doctrina de Santo Tomás, y repensar esta tradición en función de la época contemporánea y de los progresos adquiridos en el dominio de las ciencias. Para mejor continuar la obra del cardenal y honrar su memoria, el Instituto proyecta la creación de una nueva cátedra, *Chaire Mercier*. La Universidad anuncia también la celebración de actos jubilares en el próximo mes de septiembre. El Comité ejecutivo del centenario lo forman Mr. L. De Raeymaeker, presidente del Instituto Superior de Filosofía, y los profesores Mansion, Renoirte, Raport, Dopp, Jadot y Van Breda.

NECROLOGIA

El 5 de abril próximo pasado falleció en Berlín el profesor Hans Leisegang. Había nacido en 1890, en Blankenburg (Alemania). Después de sus estudios en Estrasburgo, París y Leipzig, enseñó, desde 1920, en Leipzig, y diez años más tarde sucedió a Max Wundt en la Universidad de Jena. En 1931 obtuvo el "Lessing-Preis". Desde 1948 enseñaba en la Universidad libre de Berlín. Entre otras obras, deja escritas *Goethes Denken* (1931), *Dante und das christliche Weltbild* (1941) y *Denkformen*, esta última recientemente editada por Walter de Gruyter (Berlín, 1950).

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recidibos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.
Los libros para recensión deberán ser remitidos a la Redacción de PENSAMIENTO, Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

* De sus autores:

GEMELLI, Agostino, A. F. M.: *Psychologie de l'enfant à l'homme*. Trad. de J. M. Jaur. Paris, Editions de l'Elan, 1950. 342 págs. 22 × 14 cms.
RUIZ, José: *El existencialismo*. Cuenca, Seminario Conciliar de San Julián, 1950. 78 págs. 21 × 16 centímetros.

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Sección de Publicaciones. Vitrubio, 16. Madrid.

CABALLERO, Valentín, Sch. P.: *Aportaciones pedagógicas de las Escuelas Pías*. Prólogo de V. García Hoz. Instituto San José de Calasanz, 1950. 300 págs. 22 × 16 cms.
FERNÁNDEZ HUERTA, José: *Escritura. Didáctica y escala gráfica*. Instituto San José de Calasanz, 1950. 226 págs. 24 × 17 cms.
— — *Las pruebas objetivas en la escuela primaria*. Instituto San José de Calasanz, 1950. 100 páginas, 17 × 12 cms.
GARCÍA HOZ, VÍCTOR: *El nacimiento de la intimidad y otros estudios*. Instituto San José de Calasanz, 1950. 142 págs. 20 × 14 cms.
SOBRINO, José A., S. J.: *Estudios sobre San Juan de la Cruz y nuevos textos de su obra*. Madrid, 1950. XX-226 págs.

* De la Editorial Gredos. Benito Gutiérrez, 27. Madrid.

JOLIVET, REGIS: *Introducción a Kierkegaard*. Madrid, 1951. 336 págs. 20 × 14 cms., 44 ptas.

* De Luis Miracle, Editor. Aribau, 179. Barcelona.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *La Iglesia y la civilización moderna*. Trad. por J. Farrán. 1949. 182 páginas, 22 × 15 cms., 35 ptas.
SCIACCA, M. F.: *Historia de la Filosofía*. Versión y prólogo para españoles de Adolfo Muñoz Alonso, 1950. 656 págs. 22 × 15 cms., 100 ptas.

* Del Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid.

BERKELY, GEORGE: *The Works of...* Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop. 3 vols. VIII-280, 294 y 338 págs. 24 × 16 cms. London, Thomas Nelson, 1949-1950.
KNOX, R. A.: *Enthusiasm*. A chapter in the History of Religion with special reference to the XVII and XVIII centuries. Oxford, Clarendon Press, 1950. 622 págs. 22 × 14 cms.

* Del Instituto para a Alta Cultura, Praça do Principe Real, 14. Lisboa.

SANCHES, FRANCISCO: *O Cometa do ano de 1577*. (Carmen de cometa anni MDLXXVII.) Reprodução facsimilada da edição de 1578. Introdução e notas do doutor Artur Moreira de Sá. 1950. 186 págs. 24 × 17 cms.

* De Società Editrice Internazionale, Corso Regina Margherita, 176. Torino.

FABRO, CORNELIO: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. 2.ª ediz. riveduta e aumentata. 1950. XII-384 págs. 22 × 15 cms.

* De Cedam, Padova.

GIACON, CARLOS: *Motivi Plotiniani*. 1950. 154 págs. 23 × 15 cms.

* De C. G. Sansoni. Firenze.

BELLEZA, VITO A.: *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*. 1950. 142 págs. 25 × 18 cms.

* De La Civiltà Cattolica. Via Ripetta, 246. Roma.

Bibliografia Filosofica Italiana dal 1900 al 1950. Vol. I, A-D. A cura dall'Istituto di Studi Filosofici e del Centro Internazionale di Informazione Bibliografiche. Con la collaborazione del Centro di Studi Filosofici di Gallarate. Roma, Edizioni Delfino, 1950. XII-398 págs. 26 × 18 centímetros.

* De Beauchesne. Rue des Rennes, 117. Paris.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P.: *Dieu, son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques.* 11.ª edit. Vol. II. 552 págs. 23 × 15 cms.

* De Walter de Gruyter. Genthiner Str., 13. Berlin W 35.

FELDKELLER, PAUL: *Das unpersönliche Denken.* 1949. 416 págs. 24 × 16 cms.
JASPERS, KARL: *Die geistige Situation der Zeit (1931).* Zweiter unveränderter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage. 1949. 232 págs. 16 × 11 cms. (Sammlung Göschen, Bd. 1.000).
LANDMANN, MICHAEL: *Erkenntnis und Erlebnis, Phänomenologische Studien.* 1951. 268 páginas, 21 × 14 cms.
MARTIN, GOTTFRIED: *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen.* 1949. XVI-260 págs. 22 × 15 cms.
WEIN, HERMANN: *Das Problem des Relativismus.* 1950. 126 págs. 23 × 15 cms.

* De Wetskultur-Verlag Anton Hein. Meisenheim/Glan (Alemania).

JANSSEN, OTTO: *Seinsordnung und Gehalt der Idealitäten.* 1950. 284 págs. 23 × 15 cms.
ROGGE, EBERHARD: *Axiomatik alles möglichen Philosophierens. Das grundsätzliche Sprechen der Logistik, der Sprach-Kritik un der Lebens-Metaphysik.* 1950. XVI-240 págs. 23 × 15 cms.

* De Verlag Herold. Strozzigasse, 8. Wien VIII.

DAIM, WILFRIED: *Umwertung der Psychoanaysis.* 1951. 364 págs., 34 láms. 23 × 17 cms.

* De Presses Universitaires de France. Boulevard Saint-Germain, 108. Paris.

Etudes Blondéliennes. Directeurs: Jacques Paliard et Paul Archambault. Fasc. 1. 1951. 122 páginas, 23 × 14 cms.

* De E. Nauwelaerts. Place Cardinal Mercier, 2. Louvain.

BIEMEL, WALTER: *Le concept de monde chez Heidegger.* 1950. 182 págs. 18,5 × 12 cms.

* De Buena Prensa. Donceles, 99-A. México, D. F.

MARTÍNEZ DEL CAMPO, RAPHAEL, S. J.: *Philosophia Moralis Generalis* (Cursus Philosophicus Ysletensis, pars. VII, t. I). 1950. XXIV-274 págs. 21 × 14 cms.

* Del Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.

Estudios de Filología e Historia literaria. Homenaje al R. P. Félix Restrepo, S. J., presidente honorario del Instituto Caro y Cuervo. XII-582 págs. 25 × 16,5 cms.

* Del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza (Argentina).

Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Mendoza, Argentina. Marzo, 30; abril, 9, 1949. 1950. 3 vols. 2.198 págs. 26,5 × 17 cms.

* Del Instituto Brasileiro de Filosofia. Rua Senador Feijó. Sao Paulo (Brasil).

Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia. 1950. 2 vols. 652 págs. 23 × 16 cms.

* De Librería Cervantes. Avenida Vélez Sarsfield, 74. Córdoba (Argentina).

FARRÉ, LUIS: *Estética.* 286 págs. 22 × 16 cms.

REVISTAS EXTRACTADAS

(M. = Madrid, P. = París. R. = Roma.)

	Al-Andalus (M.).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (R.).
Ant	Antonianum (R.).
	Arbor (M.).
ArchdFil	Archivio di Filosofia (R.).
ArchPhil	Archives de Philosophie (P.).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M.).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (R.).
CyF	Ciencia y Fe (San Miguel. Argentina).
	Dialectica (Neuchâtel).
DivTh(Fr)	Divus Thomas (Freiburg. Suiza).
DivTh(P)	Divus Thomas (Piacenza).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M.).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barcelona).
	Filosofia (Torino).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Génova).
Greg	Gregorianum (R.).
JournPhil	The Journal of Philosophy (New York).
JournSymLo	The Journal of Symbolic Logic (Province, R. I. EE. UU.).
LavalThPh	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
TheModSch	The Modern Schoolman (St. Louis. EE. UU.).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Schlehdorf a. Kochelsee. Alemania).
	Philosophia (Mendoza. Argentina).
PhilMag	The Philosophical Magazine (London).
PhilPhenRe	Philosophy and Phenomonogical Research (Buffalo).
PhilRev	The Philosophical Review (New York).
PhilSc	Philosophy of Science (Baltimore).
RazFe	Razón y Fe (M.).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M.).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M.).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M.).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M.).
RevdeFil	Revista de Filosofía (M.).
RevdeFil(Ch)	Revista de Filosofía (Santiago de Chile).
RevFilos	Revista Filosófica (Coimbra).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M.).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M.).
RevUnivBA	Revista de la Universidad de Buenos Aires.
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevMetMor	Revue de Métaphisique et de Morale (P.).
RevPhilLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (P.).
RevScPhTh	Revue de Sciences Philosophique et Théologiques (Le Saulchoir).
RevUnOtt	Revue de la Université d'Ottawa (Canadá).
RivFil	Rivista di Filosofia (Torino).
RivFilNeos	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milano).
	Sapientia (La Plata. Argentina).
	Sapienza (R.).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (R.).
	Teoresi (Messina).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín. Colombia).
VV	Verdad y Vida (M.).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Schlehdorf a. Kochelsee. Obb. Alemania).